المسئلة زيادة للوجه تحقيق في فصل العوارض **قوله** وكما في مسح الرأس يعني على تقدير تسليم تأثير
الركنية في التثليث فتأثير المسح في التخفيف اقوى منه لان الاكتفاء بالمسح مخصوص بمسح بعض المحل مع
امكان الغسل او مسح الكل ليس الا للتخفيف واما التثليث فقد يوجد بدون الركنية كما في المضمضة
والاستنشاق وبالعكس كما في اركان الصلوة **قوله** والايمان هو في الشرع اصول في الاسلام بكلمة الصنع
يعني لا يبطل طمأنينة التعيين في الايمان بالله كما يأت يعني انه يتأدى بالفرض مع انه اقوى الفروض بل على ان
وجه يأدي يقع عن الفرض لكونه متعينا غير متنوع الى الفرض ونفل وتصحيح النص وقع على الايمان بالتعيين
جميعا **قوله** ونحوها كتصدق النصاب على الفقير بدون نية الزكوة وكالطلاق الثلثة في الحج **قوله**
تحقيقا للجبر بالمثل تقريبا وذلك ان المنفعة مالك للعين والتفاوت الى صلة بالعينية والوصفية
مجبور بكثرة الاجزاء في جانب المنفعة لظهور ان منفعة شهر واحد اكثر اجزاء من درهم واحد فاستويا
قيمة وبقي التفاوت فيما وراء القيمة بمنزلة التفاوت في الحنطة من حيث الحبات واللون وهذا معنى
المثل تقريبا **قوله** ويلزم منه نسبة الجور ابتداء الى صاحب الشرع لانه الذي يوجب الاحكام حقيقة ولا حاجة
الى ان يقال ان الضمان يجب بقضاء القاضي وهو نائب الشارع والثالث الترجيح بكثرة الاصول التي يوجد
فيها جنس الوصف او نوعه كتأثير وصف المسح في التخفيف يوجد في التيمم ومسح الخف والجبيرة فيرجح على تأثير
وصف الركنية في التثليث لانه في الغسل فقط وذلك لان كثرة الاصول توجب زيادة توكيد ولزوم
الحكم بذلك الوصف فتحدث فيه قوة مرجحة كما يحصل للخبر بكثرة الرواة قوة وزيادة اتصال فيجعل مشهورا مع
ان الحجة هو الخبر لا كثرة الرواة **قوله** وهذا قريب من الاول اي قوة ثبات الوصف على الحكم لانه لا يكون بلزوم
الوصف للحكم بان يوجد في صور كثيرة بل التحقيق انه ثلثه راجعة الى قوة التأثير لكن شدة الاثر بالنظر الى
الوصف وقوة الثبات بالنظر الى الحكم وكثرة الاصول بالنظر الى الاصل فلا اختلاف الا بحسب الاعتبار ولهذا قال
شمس الائمة ما من نوع من هذه الانواع الا اذا قررته في مسئلة الا ويتبين به امكان تقرير النوعين الاخرين فيه
وقال المحقق لو كان التأثير بحسب اعتبار الشرع جنس الوصف او نوعه في نوع الحكم فهو مستلزم لشهادة
الاصل فقوة الثبات شدة يستلزم كثرة الشهادة ولو كان بحسب اعتبار جنس الوصف او نوعه
في جنس الحكم او نوعه فاحدهما لا يستلزم الآخر فبينهما عموم من وجه ولهذا قال قريب من الاول **قوله** الرابع العكس
الاطراد في العلة انه كلما وجدت العلة وجد الحكم ومعنى الانعكاس انه كلما انتفت العلة انتفى الحكم كما في الحد والمحدود

هذا اصطلاح متعارف في المعنى بين المناطقة فيه بانه للعكس المتعارف بحسب العرف العام حيث يقولون كل انسان
ضاحك وبالعكس اي كل ضاحك انسان فقولنا كلما انتفى الوصف انتفى الحكم لازم لقولنا كلما وجد الحكم وجد الوصف
لان انتفاء اللازم مستلزم لانتفاء الملزوم وهو عكس نقيض لقولنا كلما وجد الوصف وجد الحكم وان لم يكن عكسا
منطقيا **قوله** ومبيع عين الى متعين حالا يشترط قبضه الوصف هو تعين المبيع والحكم عدم اشتراط قبضه
وهو منتف عند انتفاء الوصف يشترط القبض في بيع الدراهم بالدراهم وفي السلم لئلا يلزم بيع الكالي
بالكالي لان الاصل في الصرف هو النقود وهي لا تتعين في العقود وكان دينا بدين وفي السلم
المسلم فيه دين حقيقة وراس المال من النقود غالب فيكون دينا بدين ~~وفي السلم المسلم فيه دين حقيقة~~
~~وراس المال من النقود~~ فان قيل قد يتعين المبيع في الصرف والسلم كبيع اناء من فضة وكالسلم في الحنطة
على ثوب بعينه وكان ينبغي ان لا يشترط القبض قلنا نعم الا ان معرفة ما يتعين وما لا يتعين امر خفي
عند التجار فادير الحكم مع ما اقيم مقام الدين بالدين وهو اسم الصرف والسلم فاشترط القبض فيهما
على الاطلاق فان قيل المبيع في السلم هو المسلم فيه وليس بمقبوض والمقبوض هو راس المال وليس بمبيع
اجيب بوجهين الاول ان المراد ان كل بيع متعين لا يشترط قبض بدله وينعكس الى قولنا كل مبيع لا يكون
متعينا يشترط قبض بدله وثانيهما ان المراد ان كل بيع يتعين فيه المبيع والثمن لا يشترط فيه القبض اصلا وينعكس
الى قولنا كل ما لا يتعين فيه المبيع والثمن يشترط فيه القبض في الجملة ثم اختلفوا في ان التقابض
شرط صحة العقد او شرط بقائه على الصحة والى كل منهما رجع بعض ويتوجه على الاول سؤال وهو ان شرط الجواز
لا بد ان يكون مقارنا كالشهود في النكاح لامتناع الحكم فيه من وجود المشروط قبل الشرط والجواب انه لما لم يمكن هنا
المقارنة من غير تراض لما فيه من اثبات اليد على مال الغير بغير رضاه واقيم مجلس العقد مقام حالة العقد
وجعل القبض الواقع فيه واقعا في حالة العقد حكما كذا في المحيط **قوله** مسئلة التعارض كما يقع بين الادلة
فيحتاج الى الترجيح كذلك يقع بين وجوه الترجيح بان يكون لكل من القياسين ترجح من وجه فيقدم الترجيح
بالذات على الترجيح بالحال لوجهين احدهما ان الذات اي ما يتقوم بالغير وما يتقوم بالغير فله حكم العدم بالنظر الى ما يتقوم
بنفسه وثانيهما ان الذات سبق وجودا من الحال فيقع به الترجيح اولا فلا يتغير بما يحدث بعده كالاجتهاد
الممضي حكمه فان قلت هذا انما يصح في ذات الشيء وحاله لا في مطلق الذات والحال لانه قد يتقدم حال الشيء
على ذات شيء آخر كحال الاب وذات الابن قلت الكلام فيما يرجع احد القياسين بما يرجع الى وصف يتقوم

بحسب ذاته او اجزائه والثاني ما يرجع الى وصف يقوم بذلك الراجح لسبب خارج عنه كوصفي الكثرة والعبادة
للامساك فان الاول بحسب الاجزاء والثاني بحسب الشارع ولهذا قال الى الترجيح بالوصف الذاتي اولى من الترجيح
بالوصف العارضي والثاني فظاهر ان العبادة حال الامساك فذلك الكثرة **قوله** وقد ذكروا له اى للترجيح بالوصف الذاتي
امثلة اى منها مسئلة انقطاع حق المالك من الغير الى القيمة بصنعته في المغصوب خياطة او صناعة
او طبخا بحيث لا يزول بها قيمة المغصوب فان كلا من الوصف الحادث والاصل متقوم ولا سبيل الى ابطال
احد الحقين ولا الى اثبات الشركة لاختلاف الجنسين فلابد من تملك احدهما بالقيمة فرجحنا حق الغاصب
لانه باعتبار الوجود وهو معنى راجح الى الذات وحق المغصوب منه باعتبار بقاء الصنعة المغصوب منه
والبقاء حال بعد الوجود وتحقيق ذلك ان الصنعة قائمة من كل وجه مضافة الى فعل الغاصب لم يلحق
حدوثها تغيير ولا اضافة الى المغصوب منه بخلاف المغصوب فانه ثابت من وجه هالك من وجه حيث
انعدم صورته وبعض معانيه اعني المنافع القائمة به وصار وجوده مضافا الى الغاصب من وجه وهو
الوجه الذي به صار هالكا بمعنى ان يعتد الغاصب من خلال وجود الثوب بلا صنعة مثلا ومنها
ترجيح ابن الاخ على العم في العصوبة لان رجحانه في ذات القرابة لانها قرابة الاخوة ورجحان العم في حال القرابة
وهي زيادة القرب لانه متصل بواسطة واحدة هو الاب ومثل هذا كثير في باب المواريث **قوله**

فصل لما ختم مباحث الادلة الصحيحة بالادلة الفاسدة تكميلا للمقصود كذلك ختم بحث
الترجيحات المقبولة بالترجيحات المردودة والمذكورة ههنا ثلثة الاول الترجيح بغلبة الاشباه لافادتها
زيادة الظن بكثرة الاصول والثاني الترجيح بعموم الوصف لزيادة فائدته والثالث الترجيح ببساطة الوصف
لسهولة اثباته والاتفاق على صحته والكل فاسد لان العبرة في باب القياس بمعنى الوصف وهي قوته وتاثيره
لا بصورته بان يكثر الاوصاف او يكثر محال الوصف او يقل اجزاؤه وايضا الوصف مستنبط من النص
فيكون فرعا له وقلة الاجزاء فيه بمنزلة الايجاز في النص والاطناب في عدم ترجيح النص الموجز على المطنب
ولا العام على الخاص بل عندنا انما يقدم الخاص على العام والقائلون بان [illegible] الكلام انما هو على تقدير
الوصفين في التاثير او الملاءمة [illegible] لم يكن ترجيح احدهما بما يفيد زيادة ظن او يكون بعيدا عن الخلاف
واما عندنا فتاثير احدهما دون الاخر فلا نزاع في تقديم المؤثر وان كان الاخر اكثر او اعم او ابسط ثم لا يخفى ان
في قوله علة ذات جزء [illegible] من اقل جزء [illegible] فكانه من قبيل [illegible] والمراد ان يكون

والا لاجابه **قوله** لما ان كل دليل يعني ان الترجيح بقوة الاثر وذلك بما يصلح وصفا وتبعا للدليل لا بما هو
مستقل التاثير فلو تقوى الدليل اى ما يكون بصفة توجد في ذاته ويكون تبعا له واما ان يستقل فلا يحصل
للغير قوة بانضمامه اليه بل يكون كل منهما معارضا للدليل الموجب للحكم على خلافه فيتساقط الكل بالتعارض
وهذا معنى تساوى وجه الغير وعدمه وربما يقال سلمنا ان الترجيح بالقوة لكن لا نسلم انه لا يحصل للدليل
بانضمام الغير اليه ولو كونه موافقا للدليل الاخر وموجبا لزيادة الظن **قوله** خلافا لابن مسعود [illegible] كله
للاخ لام لانهما استويا في قرابة الاب وقد ترجحت قرابة الاخ لام بانضمام قرابة الام لان العلة تترجح
بالزيادة من جنسها اذا كانت غير مستقلة والاخوة لام كذلك لكونها من جنس العمومة باعتبار كونها قرابة
مثلها لكنها ضعيفة لا يستبد بالتعصيب فيكون مثل الاخ لاب وام مع الاخ لاب بخلاف الزوجية فانها
ليست من جنس القرابة فلا يصلح للترجيح وعند الجمهور السدس للاخ لام بالفرضية والباقي بينهما بالعصوبة
فيجعل من اثنى عشر سبعة لابن عم هو اخ لام وخمسة للاخر لان الاخوة لام وان لم يستقل بالتعصيب لكنها
يستقل باستحقاق الارث وليست من جنس العمومة بل اقرب فلا يكون تبعا لها فلا يصلح مرجحا بخلاف
الاخوة فانهما جنس واحد يتأكد بانضمام اخوة الام اليه بمنزلة وصف الاب الا ترى انه لو اجتمع الاخ لام مع الاخ
لاب لا يصلح اخوة الام سببا للاستحقاق بالفرضية **قوله** ما لم يبلغ حد الشهرة تعرض للشهرة لا [illegible]
من جهة التواتر بطريق الاولى لانه لا يبلغ حد التواتر ما لم يبلغ حد الشهرة ولتقارب احدهما بل لكون المشهور
احد قسمي المتواتر على راى تعرض في الشرح للتواتر وحاصل الكلام في هذا المقام ان الكثرة [illegible]
الا حصول هيئة اجتماعية من وصف واحد قوى الاثر فكانت صالحة للترجيح لان المرجح هو القوة لا الكثرة
غاية انه القوة حصلت بالكثرة والا فكثرة اجزاء العلة توجب القوة كما في حمل الاثقال [illegible] كثرة
[illegible] كما في المصارعة [illegible] واما الرجوع الى السنة او القياس عند تعارض النصين والحديثين
فقد سبق انه ليس من قبيل الترجيح **قوله** ولا القياس بقياس اخر يعني قياسا يوافقه في الحكم دون العلة يكون
الاولى اذ لو وافقه في العلة كان من كثرة الاصول لا كثرة الادلة لو لا يتحقق بعد تعدد القياسين حقيقة الا مع
تعدد العلتين لان حقيقة القياس ومعناه الذي يحصل به هي العلة لا الاصل **قوله** وعلى هذا يبنى ان الاكثر
ما يصلح وثيقا مستقلا على الاحكام لا يصلح مرجحا لاحد الدليلين كما ان ما يصلح علة لا يصلح مرجحا لانه لاستقلاله
لا ينضم الى الاخر ولا يتحد به ليفيد القوة ثم بين ذلك في العلل الحسية للاحكام الشرعية التي وقع الاجماع على عدم

الترجيح فيها بكثرة العلة بمعنى ان يسقط الآخر بالكلية وذلك كما في مسئلة القصاص عند جراحات الجانبين
على مجروح واحد ماتت من جميعها فان الدية عليهما نصفان فلا قيل مع انه لم يعتبر الكثرة مرجحة حتى يلزم
الاسقاط لكن لم لم يعتبر موجبة لتوزيع الدية على الجراحات كما في تعدد الجناة قلنا لان الانسان قد يموت
من جراحة واحدة وقد لا يموت من جراحات كثيرة فلم يعتد بتعددها وجعل الجميع بمنزلة جراحة واحدة وكذا
في مسئلة الشفعة ومن دار من ثلثة لاحدهم نصفها وللآخر ثلثها وللثالث سدسها فباع صاحب النصف
نصفه وطلب الآخران الشفعة لم يترجح جانب صاحب الثلث بحيث بينه وبين استحقاق الشفعة ويسقط صاحب
السدس لان كل جزء من اجزاء سهامهما علة مستقلة في استحقاق الشفعة جميع المبيع وليس في جانب صاحب الثلث
الا كثرة العلة وهي لا تصلح للترجيح فعندنا يكون نصف المبيع بينهما انصافا فالترتيب الحكم على العلة القدس
المستحقة في كل جانب وعند الشافعي اثلاثا ثلثه لصاحب السدس وثلثاه لصاحب الثلث لان حق الشفعة
من مرافق الملك اي منافعه وثمراته كالثمر للشجر والولد للحيوان المشترك بقدر الملك والجواب ان الدار المشفوعة
علة فاعلية تعلقت بها الشفعة لا علة مادية يتولد منها المعلول بمنزلة الشجر والحيوان وقد ثبت في علم
الكلام ان تأثير العلة الفاعلية في المعلول ليس بطريق التولد بل بايجاد الله تعالى اياه عقيبه فلا ترتيب لاستحقاق
الشفعة على الملك كترتب الثمر على الشجر والولد على الحيوان ثم الشارع قد يجعل مجموع الملك علة للحكم فينقسم
الحكم على اجزاء العلة وجعل كل جزء علة بجزء من المعلول نصب للشرع بالرأي وهو فاسد ثم قوله

باب الاجتهاد

لما كان بحث الاصولي عن الادلة من حيث انها تستنبط منها الاحكام وطريق
ذلك ختم مباحث الادلة بباب الاجتهاد وهو في اللغة تحمل الجهد اي المشقة وفي الاصطلاح استفراغ
الفقيه الوسع ليحصل ظن بحكم شرعي وهذا هو المراد بقولهم بذل المجهود لنيل المقصود ومعنى استفراغ الوسع
بذل تمام الطاقة بحيث يحس من نفسه العجز عن المزيد فخرج استفراغ غير الفقيه وسعه في معرفة حكم شرعي وبذل
الفقيه وسعه في معرفة حكم شرعي قطعي او في الظن بحكم غير شرعي وشرط الاجتهاد اي كون الرجل عالما العلم
بامور ثلثة الاول الكتاب اي القرآن بان يعرف معانيه لغة وشرعا اما لغة فبان يعرف معاني المفردات
والمركبات وخواصها في الافادة فيفتقر الى اللغة والصرف والنحو والمعاني والبيان اللهم الا ان يعرف ذلك بحسب
السليقة واما شريعة فبان يعرف المعاني المؤثرة في الاحكام مثلا يعرف في قوله تعالى او جاء احد منكم من الغائط
ان المراد بالغائط الحدث وان علة الحكم خروج النجاسة عن بدن الانسان الحي وباقسامه من الخاص والعام والمشترك
والمجمل والمفسر وغير ذلك

غير م

ممايتوقف عليه ذلك بان يعلم ان هذا خاص وذاك عام وهذا ناسخ وذلك منسوخ الى غير ذلك ولا يشترط حفظه ان هذا
مما يتوقف على معرفة المعاني والمراد بالكتاب قدر ما يتعلق بمعرفة الاحكام والمعتبر هو العلم بمواضعها بحيث يتمكن
من الرجوع اليها عند طلب الحكم لا الحفظ عن ظهر القلب الثاني السنة قدر ما يتعلق بالاحكام بان يعرفها
بمتنها وهو نفس الحديث وسندها وهو طريق وصولها الينا من تواتر او شهرة او آحاد وفي ذلك معرفة حال
الرواة والجرح والتعديل الا ان البحث عن احوال الرواة في زماننا هذا كالمتعذر لطول المدة وكثرة
الوسائط فالاولى الاكتفاء بتعديل الائمة الموثوق بهم في علم الحديث كالبخاري ومسلم والبغوي والصغاني
وغيرهم من ائمة الحديث ولا يخفى ان المراد معرفة متن السنة بمعانيه لغة وشريعة وباقسامه من الخاص والعام
وغيرهما الثالث وجوه القياس بشرائطها واحكامها واقسامها والمقبول منها والمردود وكل ذلك ليتمكن
من الاستنباط الصحيح وكان الاولى ذكر الاجماع ايضا اذ لا بد من معرفته ومعرفة مواقعه لئلا يخالفه في
في اجتهاده ولا يشترط علم الكلام لجواز الاستدلال بالادلة السمعية للجازم بالاسلام تقليدا ولا علم الفقه
لانه نتيجة الاجتهاد وثمرته فلا يتقدمه الا ان معرفته الاجتهاد في زماننا انما يحصل بممارسة الفروع
فهي طريق اليه في هذا الزمان ولم يكن الطريق في زمان الصحابة ذلك ويمكن الآن سلوك طريق
الصحابة ثم هذه الشرائط انما هي في حق المجتهد المطلق الذي يفتي في جميع الاحكام واما المجتهد في حكم
دون حكم فعليه معرفة ما يتعلق بذلك الحكم كذا ذكره الامام الغزالي فان قلت لا بد من معرفة
جميع ما يتعلق بالاحكام لئلا يقع اجتهاده في تلك المسئلة مخالفا لنص او اجماع قلت بعد معرفة جميع
ما يتعلق بذلك الحكم لا يتصور الذهول عما يقتضي خلافه لانه من جملة ما يتعلق بذلك الحكم ولا حاجة
الى البعض مثلا المجتهد في حكم متعلق بالصلوة لا يتوقف على معرفة جميع ما يتعلق باحكام
النكاح قوله وحكمه اي الاثر الثابت بالاجتهاد غلبة الظن بالحكم مع احتمال الخطاء فلا يجري الاجتهاد
في القطعيات وفيما يجب فيه الاعتقاد اي ذم من اصول الدين وهذا مبني على ان المصيب عند اختلاف
المجتهدين واحد وقد اختلفوا في ذلك بناء على اختلافهم في ان الله تعالى في كل حادثة من الحوادث
حكما معينا ام الحكم ما ادى اليه اجتهاد المجتهد فعلى الاول يكون المصيب واحدا وعلى الثاني يكون كل مجتهد
مصيبا وتحقيق هذا المقام ان المسئلة الاجتهادية اما ان لا يكون لله تعالى فيها حكم معين قبل اجتهاد
المجتهد او يكون وح اما ان لا يكون عليه دليل او يكون وذلك الدليل اما قطعي او ظني فذهب الى كل احتمال

جماعة فجعلوا اربعة مذاهب الاول ان لا حكم في المسئلة قبل الاجتهاد بل الحكم ما ادى اليه راي المجتهد واليه
ذهب عامة المعتزلة ثم اختلفوا فذهب بعضهم الى استواء الحكمين في الحقيقة وبعضهم الى كون احدهما
احق وينسب ذلك الى الاشعري بمعنى انه لم يتعلق الحكم بالمسئلة قبل الاجتهاد والا لكان الحكم قديما عنده الثاني
ان الحكم معين ولا دليل عليه بل المعثور عليه بمنزلة العثور على دفين فلمن اصابه اجران ولمن
اخطأه اجر الكد واليه ذهب طائفة من الفقهاء والمتكلمين الثالث ان الحكم معين وعليه دليل قطعي
والمجتهد مامور بطلبه واليه ذهب طائفة من المتكلمين ثم اختلفوا في ان المخطئ هل يستحق العقاب
وفي ان حكم القاضي بالخطاء هل ينقض الرابع ان الحكم معين وعليه دليل ظني ان وجده اصاب وان فقده
اخطأ والمجتهد غير مكلف باصابته لغموضها وخفائها فلذا كان المخطئ معذورا بل ماجورا ثم اختلف
هؤلاء في ان المخطئ مخطئ ابتداء وانتهاء او انتهاء فقط وهذا هو المختار عند المص قوله لهم احتج القائلون بتعدد
الحق في المسائل الاجتهادية واصابة كل مجتهد بوجهين احدهما انه لو لم يتعدد الحق لزم تكليف ما لا يطاق
وهو باطل اما الملازمة فلان المجتهدين مكلفون بنيل الحق واصابة الصواب اذ لا فائدة
في الاجتهاد سوى ذلك فلو كان الحق واحدا لكان المجتهد مامورا باصابته بعينه والظاهر ان ذلك ممتنع
لغموض طريقه وخفاء دليله فيجب ان يكون الحق بالنسبة الى كل مجتهد ما ادى اليه اجتهاده الثاني
ان اجتهاد المجتهد في الحكم كاجتهاد المصلي في امر القبلة والحق فيه متعدد اتفاقا فكذا ههنا لعدم الفرق
وانما قلنا ان الحق فيه متعدد اتفاقا لان المصلي مامور باستقبال القبلة فلو لم يكن جميع الجهات بالنسبة
الى المصلين الى جهات مختلفة قبلة لما تأدى فرض من اخطأ جهة الكعبة واللازم باطل لانه لا يؤمر
باعادة الصلوة فان قيل تعدد الحق يستلزم اتصاف فعل واحد بالمتنافيين كالوجوب وعدمه
وهو محال اجيب بانه ان اريد بالنسبة الى الشخص في زمان فاللزوم ممنوع وان اريد بالنسبة الى شخصين فالاستحالة
ممنوعة لجواز ان يجب شيء على زيد ولا يجب على عمرو كما عند اختلاف الوجه بان بعث الله تعالى رسولين الى قومين
مع اختصاص كل منهما فيجب ان يكون الشيء واجبا على المجتهد وعلى من التزم تقليده غير واجب على
آخر وعلى مقلديه ثم اختلف القائلون بتحقيق الحق فذهب بعضهم الى تساوي الجميع في الحقيقة وذهب بعضهم
الى كون البعض احق اي اكثر ثوابا بمعنى ان من ادى اجتهاده الى وجوب الشيء فهو اكثر ثوابا ممن ادى
اجتهاده الى عدم وجوبه مع حقية الحكمين تمسك الاولون بان الدليل الدال على تعدد الحق في المسائل اجتهاده

وهو لزوم تكليف ما لا يطاق على تقدير عدم التعدد لا يوجب التفاوت بين الحكمين في الاحقية
وفيه نظر لانه لا يوجب التساوي فيجوز ان يثبت التفاوت بناء على دليل آخر واستدل القرافي
بانه لو لا تفاوت الاحكام الاجتهادية في الحقية لجاز للمجتهد ان يختار ايها شاء من غير تعب
في بذل المجهود لنيل المقصود وهذا معنى سقوط الاجتهاد وفيه نظر اما اولا فلان التقدير انه لا حكم
قبل الاجتهاد وانما يحدث عقيبه فلا بد من الاجتهاد ليتحقق الحكم واما ثانيا فلانه لو تفاوت
في الحقية الا ان المتعين بالنسبة الى المجتهد ما ادى اليه اجتهاده لا غير حتى لا يجوز له ان يختار غيره
ولا ان يترك الاجتهاد ويقلد مجتهدا آخر واما ثالثا فلانه على تقدير تحقق الحكم قبل الاجتهاد وجواز
اختيار المجتهد ايها شاء لا بد من الاجتهاد ليعلم تعدد الحق فيتمكن من اختيار احد الحقين
لانه ليس كل مسئلة اجتهادية مما تعدد فيه الحق بل قد يجتمع الآراء على حكم واحد فيكون الحق
واحدا مجمعا عليه والحاصل ان التعدد لا يكون الا عند اختلاف آراء المجتهدين وهو بدون
الاجتهاد لا يتصور واعلم ان مراد المستدل هو انه لو تفاوت لثبت الحق الاحق اختيار الحكم الادنى
وبما يؤدي اليه من غير مبالغة في الطلب واجتهاد يساوي بادنى الطلب وهذا معنى
سقوط الاجتهاد ويدل على ذلك ما ذكره في التنقيح انه لو تفاوت الحقوق لبطلت مراتب الفقهاء ولتساوى
الباذل كل مجهوده في الطلب المبتلى بعجزه بادنى طلب وعلى هذا لا يرد الاعتراض ولنا انه صح
اصحابنا على ان الحق واحد والمجتهد يخطئ ويصيب بالكتاب والسنة والاثر ودلالة الاجماع
والمعقول اما الكتاب فقوله تعالى ففهمناها سليمان والضمير للحكومة او الفتوى ووجه الاستدلال
ان داود عم حكم بالغنم لصاحب الحرث وبالحرث لصاحب الغنم وسليمان حكم بان يكون الغنم
لصاحب الحرث ينتفع بها ويقوم اصحاب الغنم على الحرث حتى يرجع كما كان فيرد كل الى صاحبه فلو
لا ان حكم داود بالاجتهاد دون الوحي والا لما جاز لسليمان خلافه ولا لداود الرجوع عنه ولو كان
كل من الاجتهادين حقا لكان كل منهما قد اصاب الحكم وفهمه ولم يكن لتخصيص سليمان بالذكر جهة فائدة
وان لم يتعرض لنفي الحكم عما عداه لكنه في هذا المقام يدل عليه كما لا يخفى على من له معرفة بخواص التراكيب
وهذا مبني على جواز اجتهاد الانبياء وجواز خطائهم فيه على ما ثبت في موضعه وقد
يجاب بان المعنى ففهمناها سليمان الفتوى او الحكومة التي هي الحق او افضل ويكون اعتراض

سليمان مبنيا على ان تقرير الاولى من الانبياء بمنزلة الخطاء منهم غير بعيد وبذلك قوله تعالى وكلا آتينا
حكما وعلما فانه يفهم اصابتهما في فصل الخصومات والعلم بامور الدين ويؤيده ما نقل انه قال
سليمان عم غير هذا اوفق للفريقين كانه قال هذا احق لكن غير احق واما السنة والاثر فلان
الآثار الدالة على ترديد الاجتهاد بين الصواب والخطاء وهي وان كانت من قبيل الآحاد الا انها
متواترة من جهة المعنى والا لم يصلح للاستدلال على الاصول واما دلالة الاجماع فهو ان القياس
مظهر لا مثبت فالثابت بالقياس ثابت بالنص معنى وان لم يكن ثابتا به صريحا وقد
مع ان الحق فيما ثبت بالنص واحد لا غير وفيه نظر ولان القياس عند الخصم مثبت لا مظهر
ولان الحكم اعم من ان يكون ثابتا بالقياس او بغيره من الادلة الظنية كمفهوم الشرط والوصف
والصفة ونحو ذلك والخلاف في اتحاد الحق او تعدده جار في الجميع فلا اجماع على اتحاد الحق الا فيما
لم يقع فيه خلاف واما المعقول فلان كون الفعل محظورا ومباحا او صحيحا وفاسدا
او واجبا وغير واجب ممتنع لاستلزامه اتصاف الشيء بالنقيضين والممتنع لا يكون حكما
فان قيل لا نسلم امتناع ذلك بالنسبة الى شخصين فان التناقض لا يكون الا عند اتحاد المحل
اجيب بان الجمع بين المتنافيين بالنسبة الى شخصين ايضا ممتنع في شريعة نبينا عم لانه مبعوث
الى الناس كافة وداع لهم الى الحق بطريق النصوص او معناها من غير تفرقة بين الاشخاص لدخولهم
في العمومات على السواء ولا يخفى بطلان الجواب على ان الثابت بالقياس ثابت بالنص
وان الحق في الاجتهاديات الثابتة بالنصوص واحد اجماعا والاصوب ان يقال يلزم الجمع
بين المتنافيين بالنسبة الى شخص واحد فيما اذا استفتى عامي لم يلتزم تقليد مذهب معين مجتهدين
حنفيا وشافعيا فافتاه احدهما باباحة النبيذ والآخر بحرمته ولم يترجح احدهما عنده ولم يتوقف على
شيء منهما وايضا لو تغير اجتهاد المجتهد فان بني الاول صح لزم اجتماع المتنافيين بالنسبة
اليه والا لزم النسخ بالاجتهاد وكذا المقلد لو اصار مجتهدا قوله والتكليف جواب عن تمسكهم بانه
لو كان الحق واحدا لزم التكليف بما ليس في الوسع وتقريره انا لا نم ان المجتهد مكلف باصابة الحق بل هو مكلف
بالاجتهاد وحرمة انه لا يجوز له التقليد واذا اجتهاد حق نظرا الى رعاية شرائطه بقدر الوسع سواء
ادى الى ما هو حق عند الله او خطاء والتكليف به يفيد الابتلاء ووجوب العمل بموجبه فلا يلزم عبث

فان قيل المجتهد مامور بما ادى اليه اجتهاده وكل ما امور به فهو حق اجيب بانه يكفي في المامور به
ان يكون حقا بالنظر الى الدليل وبحسب ظن المجتهد وان كان خطاء عند الله كما لو قام نص على خلاف
راي المجتهد لكنه لم يطلع عليه بعد استفراغ الجهد في الطلب فانه مامور بما ادى اليه ظنه وان كان خطاء
لقيام النص على خلافه وبهذا يندفع ما يقال انه يجب على المجتهد العمل باجتهاده ويحرم تقليد غيره فلو كان
اجتهاده خطاء واجتهاد الغير حقا لزم ان يكون العمل بالخطاء واجبا وبالصواب حراما وهو ممتنع قوله وثا
لثها عندنا وهو ان المجتهد يخطي ويصيب اي لو كان كل مجتهد مصيبا لصح صلوة من خالف الامام عالما بحاله
لاصابتهما جميعا في جهة القبلة قوله وهو وجه الله اي المقصود هي الجهة التي رضي الله به واوجبها وعند حصول
المقصود لا باس بفوات الوسيلة قوله وعند البعض مصيب ابتداء مخطي انتهاء اي بالنظر الى الحكم فانه
المبتغى في القياسات الشرعية والادلة الظنية اي بناقض المطالب والاحكام مع رعاية الشرائط قدر الوسع والطاقة
الاول وصف الله له اجتهاد داود عم بالحكم والعلم في مقام الثناء والامتنان مع كونه خطاء بدلالة سوق الكلام
في تخصيص سليمن عم باصابة الحق فلو كان خطاء من كل وجه لما كان حكما وعلما بل جهلا وخطاء وقد يقال انه لا دلالة
في ايتاء الحكم والعلم على ان اجتهاده في تلك الحالة حكم وعلم فيجاب بانه لو لم يكن اجتهاده فيها حكما وعلما لما كان لذكرهما
في هذا المقام فائدة اذ لا شبهة على علو شان النبي عم قدرا وثبوته علما وحكما في الجملة قوله وتضعيف اجر المخطي
في الاجتهاد بقوله عم ان اصاب فله اجران وان اخطاء فله اجر واحد يدل على انه مخطي انتهاء لا ابتداء فان الاجر
انما يكون على الصواب فلو كان ثوابه نصف ثواب المصيب كان صوابه ايضا كذلك توزيعا للاجر على
الاستحقاق وهذا ضعيف لان اجر المخطي انما هو على كده في الاجتهاد وامتثال الامر قوله واما قوله القائلين
بان المجتهد المخطي مخطي ابتداء وانتهاء فتمسكوا بوجهين احدهما ان الطلاق الخطاء في قوله عم وان اخطاء فله حسنة
ومن حكم المطلق ان ينصرف الى الكامل وهو الخطاء ابتداء وانتهاء وثانيهما قوله تعالى لولا كتاب من الله سبق
الآية اي لولا كتب في اللوح الا يعذب اهل بدر او ان يحل لكم الغنائم او ان لا يعذب قوما الا بعد
تاكيد الحجة وتقديم النهي لمسكم عذاب عظيم في اتباع الاجتهاد والخطاء الذي هو اخذ الفدية فلو كان صوابا لما
استحقوا باتباعه العذاب العظيم لوجود امتثال الامر في الجملة ولما كان ضعف الوجه الاول بينا لان الاستدلال
بالاطلاق على الكامل مما لا يعتد به في مسائل الاصول لم يتعرض للجواب واجاب عن الثاني بان الآية في حكم
الاسارى كان هو المن او القتل وقد حصل للنبي عم في الفداء ايضا فالمعنى لولا سبق الحكم باباحة

الفداء والرخصة فيه لتسلم العذاب في ترك العزيمة فوجوب العذاب متعلق بعدم سبق الكتاب لكن المعلق
عليه غير واقع لتحقق سبق الكتاب فلا يتحقق وجوب العذاب بسبب الخطأ في الاجتهاد هذا تقرير كلامه
وفيه نظر لو لا لانتفاء الرخصة لو وجد غير قيد على ان انتفاء العذاب على الخطأ في الاجتهاد انما كان لوجود سبق
باباحة الفداء حتى لو لم يتحقق ذلك لكان الخطأ موجبا لاستحقاق العذاب وهذا اتيا على كونه خطأ من كل وجه
وعدم وقوع العذاب لا ينافيه لانه مبني على وجود المانع وهو سبق الكتاب والمخطئ في الاجتهاد لا يعاتب
ولا ينسب الى الضلال بل يكون معذورا وماجورا اذ ليس عليه الا بذل الوسع وقد فعل فلم ينل الحق لخفائه
ودليله الا ان يكون الدليل الموصل الى الصواب بينا فاخطأ المجتهد لتقصير منه وترك مبالغة في الاجتهاد فانه
معاتب وما نقل من طعن السلف بعضهم على بعض في مسائلهم الاجتهادية كان مبنيا على ان طريق الصواب بين
في زعم الطاعن وانما قال المخطئ في الاجتهاد لان المخطئ في الاصول والعقائد يعاتب بل يضلل او يكفر لان الحق
فيها واحد اجماعا والمطلوب هو اليقين الحاصل بالادلة القطعية اذ لا يعلم حدوث العالم وعدمه ورؤية الصانع
وعدمها والمخطئ فيها مخطئ ابتداء وانتهاء وما نقل عن بعضهم من تصويب كل مجتهد في المسائل الكلامية
فالمراد [illegible] يوجب تكفير المخالف كمسئلة خلق القرآن ومسئلة الرؤية ومسئلة خلق الافعال فمعناه نفي الاثم وتحقق
الخروج عن عهدة التكاليف لا حقية كلا القولين **قوله القسم الثاني من الكتاب**
قد فرغ من مباحث الادلة فاخذ الشروع في مباحث الاحكام وقد سبق تفسير الحكم ومباحث الحكم فرتب
الكلام ههنا على ثلثة ابواب باب مباحث الحكم نفسه ومباحث المحكوم به ومباحث المحكوم عليه وابتدأ
بالحكم لان النظر فيه من المقاصد الاصلية ثم بالمحكوم به لان الخطاب متعلق به اولا وبواسطته انه مضاف الى المكلف
وعبر عن فعله بفعل المكلف لكونه ما عليه ويحاول في الباب الاول احترازا عن تقسيم حاصرا اي ضابطا لما فوق
من اقسام ما يطلق عليه لفظ الحكم واما التقسيم الحاصر بمعنى كونه دائرا بين النفي والاثبات مفيدا للتكثير من واحد
الى ما يحمله من الاقسام المتقابلة فلا يتحقق في هذا المقام لان من هذه الاقسام ما هي متداخلة كالوضعي مثلا
بالنسبة الى العزيمة والرخصة ومنها ما ليس بدائر بين النفي والاثبات كالتقسيم الى ما يكون صفة لفعل
المكلف والى ما يكون اثرا له وانما التجأ اليه لتحصيل الباب اجمالا لتكون على بصيرة من الامر وذلك ان الحكم
اما حكم متعلق بشيء بشيء اولا فان لم يكن فالحكم اما صفة لفعل المكلف واثر له فان كان اثرا كالملك فلا بحث
عنه وان كان صفة فالمعتبر فيه اعتبار اولية اما المقاصد الدنيوية او المقاصد الاخروية فالاول ينقسم الفعل

455

بالنظر اليه ثانيا الى صحيح وباطل وفاسد وثانيا الى منعقد وغير منعقد وثالثا الى نافذ وغير نافذ ورابعا الى لازم
وغير لازم والثاني اما اصلي او غير اصلي فالاصلي اما ان يكون الفعل اولى من الترك او الترك اولى من الفعل او لا يكون
استويا اولى في الاول ان كان مع منع الترك بقطعي ففرض او بظني فواجب والا فان كان الفعل طريقة مسلوكة
في الدين فسنة والا فنفل وندب وفي الثاني ان كان مع منع الفعل فحرام والا فمكروه وفي الثالث مباح وغير الاصلي
رخصة وهي اما حقيقة او مجاز والحقيقة اما ان يكون اولى او لا والمجاز ايضا بمعنى الرخصة اولا واما ان يكون اقرب
الى الحقيقة اولا فيهم اربعة اقسام وان كان حكما يتعلق بشيء بشيء فالمتعلق ان كان داخلا في الشيء فركن والا
فان كان مؤثرا فيه فعلة والا فان كان موصلا اليه في الجملة فسبب والا فان توقف الشيء عليه فشرط والا فعلامة
وهو ان الحاكم هو الله تعالى فان قلت الحكم يتناول القياس المحتمل للخطأ فكيف ينسب الى الله تعالى قلت الحاكم
في المسئلة الاجتهادية هو الله تعالى الا انه لم يحكم الا بالصواب فالحكم المنسوب اليه هو الحق الذي لا يحكم سواه الباطل
وما وقع من الخطأ للمجتهد فليس بحكم حقيقة بل ظاهر او هو معذور في ذلك فان قلت لو قال ان ربع الصلوة
واجبة فالمحكوم عليه هو الصلوة لا المكلف والمحكوم به هو الوجوب لا فعل المكلف قلت ليس المراد بالمحكوم عليه
والمحكوم به طرفي الحكم على ما هو مصطلح المنطق بل المراد بالمحكوم عليه من وقع الخطاب له وبالمحكوم به ما تعلق
به الخطاب كما يقال حكم الامير على زيد بكذا وهذا ظاهر فيما هو صفة فعل المكلف كالوجوب ونحوه وفيما
هو حكم تعليقي كالسببية ونحوها فانه خاطب المكلف بان فعله سبب لشيء او شرط او غير ذلك واما فيما هو اثر الفعل
المكلف كالوقوع او الملك او المنفعة وثبوت الدين في الذمة فكون المحكوم به فعل المكلف ليس بظاهر بل لو
جعلنا الملك مثلا الحكم فليس ههنا ما يصلح محكوما به فان قلت قد ذكر فيما سبق ان الحكم اما تكليفي كالوجوب والحرمة
ونحوهما واما وضعي كالسببية والشرطية ونحوهما فان اريد بالتكليفي ما تعلق بفعل المكلف فالوضعي ايضا
كذلك وان اريد ما فيه التكليف به فالاباحة ليست كذلك قلت اريد ما وقع التكليف به وعد الاباحة منه
تغليبا لكونه احد الاقسام الخمسة المشهورة للحكم على انه لا اباحة في الاصطلاح فان قلت المراد بالحكم
الا الخطاب واما الاثر الثابت به على ما ذكر في صدر الكتاب واياما كان فالملك ونحوه حكما
لانه انما ثبت بفعل المكلف لا الخطاب قلت لما كان ثبوت الملك بالبيع مثلا بحسب وضع الشارع
جعل حكم الله الثابت بخطابه على ان المراد [illegible] الحكم اما ان لا يكون حكما يتعلق بشيء بشيء او يكون مثوبة من الله
بالحكم هنا [illegible] اي اثر مصدر قولك حكمت بكذا لا الخطاب ولا اثر الخطاب فعل هذا ينبغي ان يجعل هو التقسيم

الحكم المعني بهذا ان الشرع اثر اي امر تعلق بفعل مكلف من حيث هو مكلف صريحا كالنص او دلالة كالاجماع والقياس
في جعل الوجوب والملك ونحو ذلك قوله ثم الحكم بهذا المعنى قسم ظاهر على ان التحقيق ان اطلاق الحكم على خطاب
الشارع وعلى الاثر وعلى الاثر المترتب على العقود والفسوخ انما هو بطريق الاشتراك والمقصود ههنا بيان اقسام
ما يطلق عليه لفظ الحكم في الشرع قوله والاول اي ما هو صفة فعل المكلف اما ان يعتبر فيه المقصود وتوابعه
المقاصد الدنيوية اي الحاصل في الدنيا كتفريغ الذمة المعتبر في مفهوم صحة العبادة او الاخروية
اي الحاصل في الآخرة كالثواب على الفعل والعقاب على الترك في مفهوم الوجوب وقيدنا ثانيا الاعتبار الاولى
لانه قد يعتبر في نحو الصحة الثواب وفي نحو الوجوب تفريغ الذمة لكن لا اولا وليس المراد باعتبار المقاصد
الدنيوية او الاخروية ابتناء الحكم على حكم او اغراض متعلقة بالدنيا او الآخرة لانه من البعيد ان يقال صحة
الصلوة مبنية على حكمة دنيوية وحرمة الخمر على حكمة اخروية ثم لا يخفى ان التقسيم الى ما يعتبر فيه مقصود
دنيوي او اخروي اعتبارا اوليا ليس حاصرا اذ التردد بين النفي والاثبات بل بحسب الوقوع فان نحو [illegible]
النوافل تفريغ الذمة فانه لزم بالشروع فحصل بادائها تفريغ الذمة واما عبادة الصبي ففي حكم المستثنى
لما سبق ذكره في بحث العوارض فالكلام ههنا في فعل المكلف لا غير قوله وفي المعاملات للاختصاصات
اي الاغراض المترتبة على العقود والفسوخ كملك الرقبة في البيع وملك المتعة في النكاح وملك المنفعة
في الاجارة والبينونة في الطلاق وكذا معنى صحة القضاء ترتب ثبوت الحق عليه ومعنى صحة الشهادة
ترتب لزوم القضاء عليها فخرج ذلك ايضا الى المعاملات فالحاصل ان الفعل المتعلق بالمقصود دنيويا او اخرويا ان
يوصل اليه فصحيح والا فان كان عدم اتصاله اليه من جهة خلل في اركانه وشرائطه فباطل والا ففاسد فالمتصف
بالصحة والفساد حقيقة هو الفعل لا نفس الحكم ثم يطلق لفظ الحكم على الصحة والفساد بمعنى انهما ثبتا
بخطاب الشارع وكذا الكلام في الانعقاد والنفاذ واللزوم وكثير من المحققين على ان امثال ذلك راجعة
الى الاحكام الخمسة فان معنى صحة البيع اباحة الانتفاع بالمبيع ومعنى بطلانه حرمة الانتفاع وبعضهم
على انها من خطاب الوضع بمعنى انه حكم بتعلق شيء بشيء تعلقا زائدا على التعلق الذي لا بد منه في كل حكم
وهو تعلقه بالمحكوم عليه وبه وذلك ان الشارع حكم بتعلق الصحة بهذا الفعل وتعلق البطلان
او الفساد بذلك وبعضهم على انها احكام عقلية لا شرعية فان الشارع اذا شرع البيع لحصول الملك
[illegible] فالعقل يحكم بكونه موصلا اليه عند تحققها وغير موصل عند عدم تحققها لا حاجة الى الحكم

الشرعي مصليا او غير مصل فعلى ما ذكرنا الصحة والبطلان ما لا يكون مشروعا باصله ولا بوصفه والفاسد ما يكون مشروعا
باصله دون وصفه وهذا معنى قولهم الصحيح ما استجمع اركانه وشرائطه بحيث يكون معتبرا شرعا في حق الحكم والفاسد
ما يكون مشروعا بنفسه فائت المعنى من وجه لملازمة ما ليس بمشروع اياه بحكم الحال مع تصور الانفصال في الجملة والباطل
ما كان فائت المعنى من كل وجه مع وجود الصورة اما لانعدام معنى التصرف كبيع الميتة والدم او لانعدام اهلية التصرف
كبيع الصبي والمجنون وقد يطلق الفاسد على الباطل وعند الشافعي الفاسد والباطل اسمان مترادفان لما ليس
بصحيح وهذا اصطلاح لا معنى للاحتجاج عليه نفيا او اثباتا ولقائل ان يقول اذا كانت الصحة في العبادة عبارة عن كون
الفعل موصلا الى المقصود لم يكن مقابلة للفساد بل اعم منه لان الصلوة الفاسدة توجب تفريغ الذمة بحيث لا يجب
قضاؤها والبيع الفاسد يوجب الملك فينبغي ان يكون صحيحا لا باطلا لترتب الاثر عليه ثم على ما ذكر النافذ اعم من اللازم
والمنعقد اعم من النافذ ولا يظهر فرق بين النافذ والصحيح قوله فالفعل فرض الخ الى ان المتصف بالوجوب
والحرمة ونحوهما هو فعل المكلف والحكم الذي هو اثر الخطاب انما هو الايجاب والتحريم ونحوهما والذي بمعنى اثر الخطاب
هو الوجوب والحرمة ونحوهما ولهذا التقسيم وقع للفعل اولا وبالذات ويفهم منه تقسيم الحكم وكذا يفهم منه توجيه الفرض
والواجب والحرام ونحو ذلك وتوجيه الفرضية والوجوب والحرمة ونحوهما ومعنى اولوية الفعل والترك اولويته عند الشارع
بالنص عليه او على دليله وفي اطلاق الاولوية على ما هو لازم يمتنع نقيضه كالفرض والواجب والحرام نوع تسامح والمراد بالتسوية
الفعل والترك في المباح استوائهما في نظر الشارع بان حكم بذلك صريحا او دلالة بقرينة ان الكلام في متعلق الحكم الشرعي
فيخرج فعل البهائم والصبيان والمجانين ونحو ذلك فان قلت جميع ذلك من اقسام ما يعتبر فيه المقاصد الاخروية
وليس في ماهية التوبيخات يشار الى ذلك قلت يجوز ان لا يكون التوبيخات رسوما لا حدودا ولو سلم فمعنى الاولوية والاستواء آيل الى
الى معنى الثواب والعقاب فان قلت قد يكون الوجوب والحرمة ونحو ذلك من اقسام ما هو اثر لفعل
المكلف لا صفة له كاباحة الانتفاع الثابتة بالبيع وحرمة الوطي بالطلاق قلت هي من صفاته ايضا
لان الانتفاع والوطي فعل المكلف ولا منافاة بين كون الحكم صفة لفعل المكلف واثرا له ثم لا يخفى ان الحكم الغير الاصلي
اعني الذي يبتني على اعذار العباد ايضا يتصف بهذه الاحكام كالرخصة الواجبة او المندوبة او المباحة فلا معنى
للتخصيص بالحكم الاصلي قوله فالفرض لازم علما اي يلزم اعتقاد حقيته والعمل بموجبه لثبوته بدليل قطعي حتى لو انكره
قولا او اعتقادا كان كافرا والواجب لا يلزم اعتقاد حقيته لثبوته بدليل ظني ومبنى الاعتقاد على اليقين لكن يلزم
العمل بموجبه للدلائل الدالة على وجوب اتباع الظن فجاحده لا يكفر وتاركه ان كان مؤولا لا يفسق ولا يضلل

لان التهاون بحفظ انه من سبيل السلف والآفاق كان مستخفا يضلل لان رد خبر الواحد والقياس بدعة
وان لم يكن متأولا واستخفا بنسق خارجا عن الطاعة بترك ما وجب عليه والى هذا اشار بقوله ويعاقب
تارك الفرض والواجب الآيات والاحاديث الدالة على وعيد العصاة الا ان يعفو الله بفضله وكرمه او بتوبة
العاصي ولا ينافيه النصوص الدالة على العفو والمغفرة لانه حق الله فيجوز له العفو وعند المعتزلة لا عفو ولا غفران
بدون التوبة وهي مسئلة وجوب الثواب والعقاب على الله تعالى **قوله** وان الشافعي لم يفرق بين الفرض والواجب لا نزاع
لك في عدم تفاوت مفهوم ما ثبت بدليل قطعي كمحكم الكتاب وما ثبت بدليل ظني كالحكم بخبر الواحد
في الشرع فان جاحد الاول كافر دون الثاني وتارك العمل بالاول مأولا الى ما اوحا وهو ما يلزم فاعله ويذم تاركه شرعا
سواء ثبت ذلك بدليل قطعي او ظني وهذا مجرد اصطلاح فلا معنى للاحتجاج بان التفاوت بين الكتاب وخبر الواحد
يوجب التفاوت بين مدلوليهما او بان الفرض في اللغة بطريق النطق ثم لا يكون المظنون مقدرا ولا المعلوم القطعي
ساقطا علينا على ان للخصم ان يقول لو سلم ملاحظة المفهوم اللغوي فلا نم امتناع ان يثبت كون الشيء مقدرا علينا
بدليل ظني وكونه ساقطا علينا بدليل قطعي الا يرى ان قولهم الفرض اي المفروض المقدر في المسح هو الربع واتيهنا
الى ان الوجوب في اللغة هو الثبوت واما مصدر الواجب بمعنى الساقط والمضطرب فانما هو الوجبة والوجوب
ثم المعهم الفرض فيما ثبت بقطعي والواجب فيما ثبت بظني شايع مستفيض كقولهم الوتر فرض وتعديل الاركان
فرض ونحو ذلك مما يسمى فرضا عمليا وكقولهم الصلوة واجبة ونحو ذلك والى هذا اشار بقوله وقد يطلق الواجب عندنا
على المعنى الاعم ايضا فلفظ الواجب يقع على ما هو فرض علما كالصلوة الخ وعلى ظني هو في قوة الفرض كالوتر
عند ابي حنيفة رحمه الله حتى يمنع تذكره صحة الفجر كتذكر العشاء وعلى ظني هو دون الفرض في العمل وفوق السنة كتعيين الفاتحة
حتى لا يفسد بتركها لكن يجب سجدة السهو **قوله** والسنة المطلقة كالفاتحة الاولى من السنة كذا نقل عن ان في كثير
من اصحاب ابي حنيفة رحمه الله السنة النبي عم قد ينته بدليل قولهم سنة العمرين ولا يخفى ان الكلام في السنة المطلقة
ومنع مقدمة وبهذا يخرج الجواب عن قوله عم من سن سنة حسنة الحديث فان قوله من سن قرينة صارفة عن التخصيص
بالنبي عم ولا نزاع في صحة اطلاق السنة على الطريقة على ما هو المدلول اللغوي ولا خفاء في ان الحق عن القرآن ينصرف
في الشرع الى سنة النبي عم كما ان لفظ الطاعة ينصرف الى طاعة الله ورسوله وقد يراد بالسنة ما ثبت بالسنة
كما روي عن ابي حنيفة رح الوتر سنة وعليه يحمل قولهم عيدان اجتمعا احدهما فرض والآخر سنة اي واجب بالسنة قوله
والنفل يثاب فاعله اي يستحق الثواب ولا يذم تاركه جملة كلم النفل وبعضهم بترتيبه واورد عليه صوم المسافر والزيادة

على ثلث آيات ~~مطلقا وعن الكتاب ان الزيادة قبل تحققها~~ في قراءة الصلوة فان كلا منهما يقع فرضا ولا يذم
تاركه واجيب عن الاول بان المراد الترك مطلقا وعن الثاني بان الزيادة قبل تحققها كانت نفلا فاتعلقت فرضا
بعد التحقق لو قوله انما تحت قراءته فاقرأ ما تيسر كان الفاعل بعد الشروع يقع فرضا حتى لو اتمها يجب القضاء
ويعاقب على تركها ذكر البولسير والنفل ودون سنن الزوائد لانها صارت طريقة مسلوكة في الدين وسنن
للنبي عم بخلاف النفل **قوله** ومناه النفل لا يلزم بالشروع عند الشافعي حتى لو لم يمض فيه لا يواخذ ولا يعاقب
على تركه لان حكم النفل التخيير فيه فاذا شرع فهو مخير فاذا لم يأت كيفيا المعنى النفلية لان النفل لا ينقلب
فرضا واتمامه لا يكون اسقاطا للواجب بل اداء للنفل ولهذا ابيح الافطار بعذر الضيافة ولان كان
مخيرا فيما لم يأت فله تركه تحقيقا لمعنى التخيير ولا يلزم بطلان المؤدى ضمنا وتبعا لا قصدا لما لا يكون ابطالا
بحلوه عن القصد لمن سقى زرعه فغرق زرع غيره بالسقي فانه لا يجعل اتلافا وجوابه منع التخيير في النفل بعد
الشروع فانه عين النزاع وعندنا النفل يلزم بالشروع حتى يجب المضي فيه ويعاقب على تركه بوجوه الاول
قوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم في عموم الاثام ابطال المؤدى فان قيل لا ابطال ههنا وانما هو بطلان لقوى
اليه امر صاحبه هو تركه الفعل قلنا لا معنى للابطال الا فعل يحصل به البطلان كسقي زرعه مهلكا
لزرع جاره الفرع ولا شك ان بطلان ما اتى به من النفل حصل بفعله المنافي للعبادة لو لم يوجد منه اسواه
بخلاف فساد زرع الغير يضاف الى دفع الارض لا الى فعله الذي هو سقي ارضه الثاني ان الجزء الذي اداه صار عبادة الله
لاحقا له فتجب صيانته لان التعرض لحق الغير بالافساد حرام والطريق الى صيانة المؤدى سوى لزوم الباقي
لان صحته بدون الباقي لان الكل عبادة واحدة بتمامها يتحقق استحقاق الثواب لا يقال صحة الاجزاء
المتاخرة وكونها عبادة متوقفة على صحة الاجزاء المتقدمة وكونها عبادة فلو توقف هي عليها لزم
الدور لانا نقول هي دور معية بمنزلة المتضايفين كالابوة والبنوة يتوقف كل منهما على الآخر وان
كان ذات الاب متقدما فكذا ههنا تتوقف صحة كل جزء على صحة الجزء الآخر مع تقدم ذات بعض الاجزاء
وقد تيام الا الجزء الاول ينعقد عبادة لكونه فعلا قصد به التقرب الى الله تعالى لكن بقاء هذا الوصف متوقف
على انعقاد الجزء الثاني عبادة وانعقاد الجزء الثاني عبادة يتوقف على تحقق الجزء الاول لا على وصف
كونه عبادة فلا هو موقوف على الاجزاء الباقية هو بقاء صحة المؤدى وكونه عبادة لا اصل صحته عبادة
والموقوف على صحة المؤدى هو صحة الاجزاء الباقية عبادة فلا دور فان قيل بعد الشروع في الجزء الثاني

لم يبق الجزء الاول فضلا عن الصحة والعبادة قلنا هذه اعتبارات شرعية حيث ثبت بالنص
والاجماع الحكم بالبقاء والاحباط ونحو فان قيل فمن مات في اثناء العبادة ينبغي ان لا يثاب لعدم تحقق شرط
بقاء المؤدى عبادة قلنا الموت منه لا مبطل فجعل العبادة كانها بهذا القدر بمنزلة تمام عبادة اي لا الابطال الدالة
على كونه عبادة فان قيل هب ان صيانة المؤدى يقتضي لزوم الباقي لكن كون الباقي مخيرا فيه يقتضي جواز ابطال
المؤدى اولى من ابطال احتياطا في باب العبادات وصونا لها عن الابطال وايضا المؤدى قائم حكما بدليل اعتبار
البقاء والابطال فيرجح على ما هو معدوم حقيقة وحكما وهو غير المؤدى الثالث ان المنذور قد صار لله تعالى
تسمية بمنزلة الوعد فيكون له في حال ما صار لله تعالى فعلا وهو المؤدى ثم ابقاء الباقي وصيانته عن البطلان
الساهل من ابتداء وجه ولذا وجب اقوى الامرين وهو ابتداء الفعل لصيانة له في الشيئين وهو ما صار لله تعالى
تسمية فلان يجب السهل الامرين وهو بقاء الفعل لصيانة اقوى الشيئين وهو ما صار لله فعلا اولى قوله
والحرام قد يضاف الحل والحرمة الى الاعيان كحرمة الميتة والخمر والامهات ونحو ذلك وكثير من المحققين على انه
مجاز من باب اطلاق اسم المحل على الحال او هو مبني على حذف المضاف اي حرم اكل الميتة وشرب الخمر ونكاح
الامهات لدلالة العقل على الحذف والمقصود الاظهر على تعيين المحذوف لان الحل والحرمة من الاحكام الشرعية
المتعلقة بافعال العباد والاظهر في الخصوم اكلها ومن الاشربة شربها ومن النساء نكاحهن وذهب بعضهم الى انه
حقيقة لوجهين احدهما ان معنى الحرمة وهو المنع وضده حرمة تكليف وحرمة العين فمعنى حرمة الفعل كونه ممنوعا عنه
ان المكلف منع عن اكتسابه وتحصيله ومعنى حرمة العين انها منعت من العبد تصرفا فيها فحرمة الفعل من قبيل
منع الرجل عن الشيء اي نهاه كالغلام لا تشرب هذا الماء ومعنى حرمة العين منع الشيء عن الرجل بان تصب
الماء وهو او كلاهما الا معنى حرمة العين خروجها عن ان يكون محلا للفعل شرعا كما ان معنى حرمة الفعل
خروجه عن الاعتبار شرعا فالخروج عن الاعتبار شرعا متحقق فيهما فلا يكون مجازا وخروج العين عن ان يكون
محلا للفعل يستلزم منع الفعل بطريق اولى وكذا اللزوم بحيث لا يبقى احتمال الفعل اصلا فيبقى الفعل فيه وان كان تبعا
اقوى من نفيه لغوا كان مقصودا ولما كان على هذا الكلام اثر الضعف بناء على ان الحرمة في الشرع قد نقلت عن معناها
اللغوي الى كون الفعل ممنوعا عنه شرعا او كونه بحيث يعاقب فاعله وكان مع ذلك اضافة الحرمة
الى بعض الاعيان مستحسنة عقلا كحرمة الميتة والخمر دون البعض كحرمة خبز الغير سلك المص في ذلك طريقة
متوسطة وهو ان الفعل الحرام نوعان احدهما ما يكون منشأ حرمته عين ذلك المحل كحرمة اكل الميتة وشرب الخمر ويسمى

حراما لعينه والثاني ما يكون منشأ الحرمة غير ذلك المحل كحرمة اكل مال الغير فانها ليست لنفس ذلك المال
بل لكونه ملك الغير فالاكل محرم ممنوع لكن المحل قابل للاكل في الجملة بان يأكله مالكه بخلاف الاول فان المحل
قد خرج من قابلية الفعل ولزم من ذلك عدم الفعل ضرورة عدم محله ففي الحرام لعينه المحل اصل والفعل
تبع بمعنى ان المحل اخرج اولا من قبول الفعل ومنع ثم صار الفعل ممنوعا ومخرجا عن الاعتبار فحسن نسبة
الحرام واضافتها الى المحل دلالة على انه خرج عن صلاحية الفعل شرعا حتى كانه الحرام نفسه ولا يكون ذلك من اطلاق
المحل وارادة الفعل الحال فيه بان يراد بالميتة اكلها مثلا في ذلك من فوات الدلالة على خروج المحل عن صلاحية
الفعل بخلاف الحرام لغيره فانه لو اضيف الحرمة فيه الى المحل يكون على حذف المضاف او اطلاق المحل
على الحال فاذا قلنا الميتة حرام فمعناه ان الميتة منشأ لحرمة اكلها واذا قلنا خبز الغير حرام فمعناه ان
اكله حرام او هي ذا او على حذف المضاف كما في قوله تعالى واسئل القرية مجاز تارة على حذف المضاف اي اهل
القرية وتارة على ان القرية مجاز عن الاهل تسمية للحال باسم المحل وذكر في الاسرار ان الحل والحرمة
صفتا فعل لا صفتا محل الفعل لكن متى ثبت صار الحل والحرمة لمعنى في العين اضيف اليهما لانه سببهما كما يقال
جرى النهر لان سبيل الجريان وطريق له فيه فيقال حرمة الميتة لانها حرمت لمعنى فيها ولا يقال حرمت شاة
الغير لان الحرمة هناك لاحترام المالك قوله وهو الى الحل اقرب بمعنى انه لا يعاقب فاعله اصلا لكن يثاب
تاركه ادنى ثواب ومعنى القرب الى الحرمة انه يتعلق به محذور دون استحقاق العقوبة بالنار كحرمان الشفاعة
فترك الواجب حرام يستحق العقوبة بالنار وترك السنة المؤكدة قريب من الحرام يستحق حرمان الشفاعة
لقوله عم من ترك سنتي لم ينل شفاعتي وعند محمد رح المكروه كراهة التحريم الى الحرام اقرب بل هو حرام ثبتت
حرمته بدليل ظني فعنده ما لزم تركه ان ثبت ذلك بدليل قطعي يسمى حراما والا يسمى مكروها كراهة
التحريم كما ان ما لزم الاتيان به ان ثبت ذلك بدليل قطعي يسمى فرضا والا يسمى واجبا قوله واما الثاني فسمي
ما يعتبر فيه اولا المقاصد الى ثانوية فيسمى رخصة ويقابلها العزيمة فحرمة اجراء كلمة الكفر على اللسان
عزيمة لانه حكم اصلي واباحتها للمكره رخصة لانه غير اصلي بل هو مبني على اعذار العباد فان قيل
الرخصة قد يتصف بالاباحة والندب والوجوب وهي من اقسام الحكم الاصلي فيلزم كونها حكما
اصليا غير اصلي وهو محال للتنافي بين الاعتبارين لان الرخصة ليست حكما اصليا بل هي من الاعتبارات
اجيب بان تخصيص الوجوب والحرمة ونحوهما بما يكون حكما اصليا انما هو فيما لا يكون بطريق الرخصة

والحق انه ما قوله به المص وهو مخالف لاصطلاح القوم وانما وقع فيه لاحتياج التقسيم اى حصر ما كون
الرخصة مما يتعلق به مقصود آخر وهو معنى ان يعتبر ذلك في مفهومه اعتبارا اوليا فيظهر بالنظر في عبارات
القوم في تفسيرها ففي اصول الامام فيه ان الرخصة ما شرع من الاحكام لعذر مع قيام المحرم لولا العذر والعزيمة
بخلافه وحاصله ان دليل الحرمة لما بقي معمولا به وكان التخلف عنه لمانع طارئ في حق المكلف لولاه لثبت
الحرمة في حقه فهي الرخصة فيخرج الحكم ابتداء او نسخ التحريم او تخصيصا من نص محرم وذكر فخر الاسلام ان العزيمة
اسم لما هو اصل من الاحكام غير متعلق بالعوارض والرخصة اسم لما بني على اعذار العباد وهو ما يستباح
مع قيام المحرم وذكر ابو اليسر ان الرخصة ترك المؤاخذة بالفعل مع قيام المحرم وحرمة الفعل وترك
المؤاخذة بترك الفعل مع وجود الموجب والوجوب وفي الميزان ان الرخصة اسم لما تغير عن الامر
الاصلي الى تخفيف وتيسير فيما وتوسعة على اصحاب الاعذار وقيل العزيمة ما لزم العباد بايجاب
الله تعالى والرخصة ما وسع للمكلف فعله بعذر مع قيام المحرم قوله ومن فرض حصر العزيمة في الفرض والواجب
والسنة والنفل يعني قبل ورود الرخصة واما بعده فقد تكون العزيمة حراما كصوم المريض اذا خاف
الهلاك فان تركه واجب فعلى هذا لا يكون العزيمة قبل ورود الرخصة مباحا [illegible] اما ولا مكروها
اما الاول فلانه لو كانت مباحا لكانت الرخصة ايضا مباحا ح لا يكون احدهما حكما اصليا
والآخر مبنيا على عذر العباد واما الثاني والثالث فلان الحكم الاصلي لو كان حرمة او كراهة لكان الطرف
المقابل في اصله وجوبا او ندبا وهو لا يصلح للابتناء على اعذار العباد لان المناسب للعذر
هو الترفيه والتوسعة لا التضييق فلا يكون رخصة فالحاصل ان الطرف الذي يتعلق به
العزيمة لا بد ان يكون راجحا على الطرف الآخر الذي يتعلق به الرخصة لا مساويا له فيكون مباحا
ولا مرجوحا فيكون حراما او مكروها والراجح اما فرض او واجب او سنة او نفل كذا ذكره المص وفيه نظر
اما اولا فلانا لا نم ان العزيمة لو كانت اباحة لكانت الرخصة ايضا كذلك لجواز ان يكون وجوبا لان
العذر قد يكسبه الايجاب كاكل الميتة عند خوف تلف النفس واما ثانيا فلانا لا نم ان العزيمة لو كانت
حرمة او كراهة لكان الطرف الآخر وجوبا او ندبا لجواز ان يكون اباحة كما في اجراء كلمة الكفر على اللسان
فانه حرام ويباح عند الاكراه وكثير من الرخص من هذه المثابة ولو سلم فلا نم ان الوجوب او الندب
لا يناسب الابتناء على الاعذار كوجوب اكل الميتة عند الاضطرار وندب افطار المريض

عند

463

عند بعض الاضطرار لا يقال العزيمة في جميع يرجع الى الوجوب كوجوب ترك اجراء كلمة الكفر ووجوب ترك
اكل الميتة ونحو ذلك فان الفرض قد يكون هو الفعل كالصوم وقد يكون هو الترك كترك اجراء كلمة الكفر
واكل الميتة لانا نقول هذا تاويل لا يرفع الحرمة ومع ذلك فهو غير مفيد لان الكلام في حكم اجراء الكلمة واكل الميتة
لا في ترك الاولى الحرمة لا الوجوب ولئن استلزم الوجوب الترك لا ينفي كونه الحرمة والا لارتفع الحرمة من بين الاحكام
والحق ان العزيمة تشمل الاحكام كلها على ما قال صاحب الميزان بعد تقسيم الاحكام الى الفرض
والواجب والسنة والنفل والمباح والحرام والمكروه وغيرها ان العزيمة اسم للحكم الاصلي في الشرع على
الاقسام التي ذكرنا من الفرض والواجب والسنة والنفل ونحوها قوله اما الاول فلاستباحة مع قيام المحرم
والحرمة كلام في هذا التقسيم مشعر بانحصار حقيقة الرخصة في الاباحة ويلزم انحصار العزيمة في الحرمة
لانها تقابلها ويمكن ان يقال المراد بالاستباحة ههنا مجرد تجويز الفعل اعم من ان يكون بطريق الندب
او الوجوب فيشمل الواجب والمندوب والمباح والمراد بالحرمة والتحريم في الرخصة اعم من ان يكون
في جانب الفعل او في جانب الترك فيشمل الفرض والواجب ايضا كما ان المراد بالفرض والواجب
في قوله وهي فرض وواجب وسنة ونفل كان اعم من ان يكون ذلك في طرف الفعل او في طرف
الترك فيشمل الحرام ولا يكون بين الكلامين منافاة ثم يتوجه ان يقال يلزم انحصار العزيمة في الفرض
والواجب والحرام وهذا ينافي ما سبق من انها قد يكون سنة او نفلا كما اذا كان الحكم الاصلي في صلوة
نفل او سنة كونها مندوبة فاعترضت حالة لم تبق معها الصلوة مندوبة كحالة الخوف مثلا
فيكون تركها رخصة اى حكما مبنيا على اعذار العباد ويمكن ان يجاب بان المراد بالحرمة المنع الاعم من
ان يكون بطريق اللزوم او الرجحان وح لا يرد الاشكال قال فقيل الاستباحة مع قيام المحرم والحرمة توجب
اجتماع الضدين وهما الحرمة والاباحة في شيء واحد اجيب بان معنى الاستباحة في القسم الاول ان يعامل
معاملة المباح بترك المؤاخذة وترك المؤاخذة لا يوجب سقوط الحرمة كمن ارتكب كبيرة فعفي عنه
فان قيل المحرم قائم في القسمين جميعا فكيف اقتضى ثبوت الحرمة في الاول دون الثاني قلنا العلل
الشرعية امارات جاز تراخي الحكم عنها وقد ورد النص هناك فيحمل عليه بخلاف حرمة وجوب الايمان
فانها عقلية قطعية لا يتصور فيها التراخي عقلا ولا شرعا فتقوم الحرمة ببقائها ويدوم بدوامها
قوله لكن حق العبد يفوت صورة بخراب البنية ومعنى بزهوق الروح اي خروج عن البدن قوله حسبة

اى طلبا للثواب وهو اسم من الاحتساب وانما كان الاخذ بالعزيمة اولى لما فيه من رعاية حق الله تعالى صورة ومعنى بتفويت حق نفسه صورة ومعنى ولما روى ان مسيلمة الكذاب اخذ رجلين من اصحاب النبى عم فقال لاحدهما
ما تقول فى محمد عم قال رسول الله قال فما تقول فىّ قال انت ايضا فخلاه وقال للآخر ما تقول فى محمد قال رسول الله قال ما تقول فىّ قال انا اصم فاعاد عليه ثلثا فاعاد جوابه فقتله فبلغ ذلك رسول الله فقال اما الاول فقد اخذ برخصة الله واما الثانى فقد صدع بالحق فهنيئا له **قوله** وكذا الامر بالمعروف اى وكذا الامر بالمعروف والنهى عن المنكر على الامراء
بقيام المحرم اعتم من ان يرجع الحرمة الى الفعل كما فى اجراء كلمة الكفر او الى الترك كما فى الامر بالمعروف فانه فرض
بالدليل الدال عليه فيكون تركه حراما ويستباح له الترك لما انه لا حق الله تعالى انما يفوت
صورة لا معنى لبقاء اعتقاد الفرضية وفى اكل مال الغير المحرم وهو ملك الغير قايم والحرمة باقية لكن حق الغير
لا يفوت الاصورة لانجباره بالضمان فيستباح عند الاكراه وفى التمثيل اشارة الى ان النصوص
الدالة على اولوية الاخذ بالعزيمة وان وردت بالعبادات وفيما يرجع الى اعزاز الدين لكن حق العباد ايضا
كذلك قياسا عليه لما فى ذلك من اظهار التصلب فى الدين ببذل نفسه فى الاجتناب عن المحرمات ولذا
قال محمد فيه كان ماجورا ان شاء الله تعالى وكذا فى الافطار الحرمة باقية لقيام المحرم وهو من شهد الشهر من غير سفر
ومرض وتوجه الخطاب اما لو كان مريضا او مسافرا فاكره على الافطار فامتنع حتى قتل كان آثما لانه اكراه
على مباح كالمضطر اذا ترك اكل الميتة حتى مات **قوله** والعزيمة اولى عندنا اشارة الى ما ذكر فى التلويح ان
العمل بالرخصة اولى عند الشافعى وقيده صاحب الكشف باحد القولين. ولكن ان الصوم افضل عنده قولا
واحدا عند عدم التضرر حتى انه وقع فى منهاج الاصول ان الافطار مباح بمعنى انه مساو للصوم فاعترضوا عليه
بانه لم يظفر برواية تدل على التساوى بل الافطار افضل ان تضرر والا فالصوم من غير اختلاف فى رواية
قوله بخلاف الفصل الاول اى الاكراه على الافطار فان المكره لو لم يفطر حتى قتل لم يكن قاتل نفسه لان القتل
صدر من المكره الظالم والمكره فى الصبر مستديم للعبادة مستقيم على العزيمة فيوجر **قوله** من الاصر هو الثقل الذى
يأصر صاحبه اى يحبسه من الحراك مثلا لثقل تكليفهم وصعوبته مثل اشتراط قتل النفس فى صحة التوبة وكذا
الاغلال التى كانت فى شرائعهم من الاشياء الشاقة كلزوم الحكم بالقصاص عمدا كان القتل او خطاء وقطع الاعضاء
الخاطئة وقرض موضع النجاسة وغير ذلك مما كانت فى الشرائع السالفة من حيث انها كانت واجبة على
غيرنا ولم تجب علينا للتوسعة والتخفيف شابهت الرخصة فسميت بها لكن لما كان السبب معدوما فى حقنا وكلمة

غير مشروع اصلا لم يكن حقيقة بل مجازا فقوله لان الاصل لم يبق مشروعا اصلا دليل على صحة تسميته
رخصة وعلى كونه مجازا كاملا لا حقيقة اما الاول فلانه كان مشروعا فلم يبق واما الثانى فلانه لم يبق مشروعا
بالنسبة الى احد بخلاف النوع الآخر فان العزيمة فيه بقيت مشروعة فى الجملة وبخلاف ما اذا
حرم الصوم على المريض الذى يخاف التلف فانه صار غير مشروع فى حقه لا غير فمن حيث انه سقط كان
مجازا ومن حيث انه بقى مشروعا فى حق غيره كان حقيقة فقلت لا بل لان العذر فالموجب قايم والحكم
متراخ وههنا الحكم ساقط بسقوط السبب الموجب فى محل الرخصة الا انه بقى مشروعا فى الجملة بخلاف
الفصل الثالث اى النوع الثالث من الانواع الاربعة فان بقى المشروع الحكم لم يبق مشروعا
اصلا فكان كاملا فى المجازية بعيدا عن الحقيقة **قوله** كقول الراوى نهى النبى عم عن بيع
ما ليس عند الانسان ورخص فى السلم فمن حيث ان العينية غير مشروعة فى السلم حتى يفسد
السلم بالعين كانت الرخصة مجازا ومن حيث ان العينية مشروعة فى البيع فى الجملة كان له شبه
بحقيقة الرخصة **قوله** فان الاصل فى البيع ان تلاقى عينا ليتحقق القدرة على التسليم ولانه عم نهى
عن بيع ما ليس عند الانسان ونهى عن بيع الكالى بالكالى وفى هذا بيان لكون السلم حكما غير اصل ليتحقق
كونه رخصة وانما لم يبق التعيين فى السلم مشروعا لانه انما يكون للعجز لا لبايعه مساومة وتخفيف
فى الثمن **قوله** وكذا اكل الميتة وشرب الخمر حال الاضطرار فان المختار عند الجمهور انه مباح والحرمة
ساقطة لانه حرام رخص فيه بمعنى ترك المواخذة ابقاء للمهجة كما فى اجراء كلمة الكفر واكل مال الغير على ما ذهب
اليه البعض اما فى اكل الميتة فلان النص المحرم لم يتناول حالة الاضطرار لكونها مستثناة فبقيت
مباحة بحكم الاصل وبمثل قوله تعالى خلق لكم ما فى الارض جميعا بل عند القائلين بان الاستثناء من الاثبات
نفى يكون النص دالا على عدم حرمتها حالة الاضطرار وذلك ان قوله تعالى الا ما اضطررتم اليه استثناء
واخراج عن الحكم الذى لا ان المستثنى منه هو الضمير المستتر فى حرم اى وقد فصل لكم الاشياء التى
حرمت كلها الا ما اضطررتم اليه فانه لم يحرم ويحتمل ان يكون مفرغا على ان ما فى ما اضطررتم مصدرية
وضمير اليه عائد الى ما حرم اى فصل ما حرم عليكم فى جميع الاحوال الا فى حال اضطراركم اليه ولا يجوز
ان يكون المستثنى منه هو ما حرم ليكون الاستثناء اخراجا عن حكم التفصيل لا عن حكم التحريم لان المقصود
بيان الاحكام لا الاخبار عن عدم البيان لا يقال فينبغى ان يكون اجراء كلمة الكفر ايضا مباحا

لقوله تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان لانا نقول هذا استثناء من التزام الغضب لا من التحريم فغايته
ان يفيد نفي الغضب على المكره لا عدم الحرمة فان قلت ذكر المغفرة في قوله فمن اضطر غير باغ ولا عاد
فلا اثم عليه ان الله غفور رحيم مشعر بان الحرمة باقية واما المنفي هو الاثم والمواخذة قلت يجوز ان يكون ذكر
المغفرة باعتبار ما يقع من تناول القدر الزائد على ما يحصل به ابقاء المهجة لانه يعسر على المضطر رعاية قدر الاباحة
واما في شرب الخمر فلان حرمتها لصيانة العقل اي القوة المميزة بين الاشياء الحسنة والقبيحة فلا يبقى ذلك
عند فوات النفس اي البنية الانسانية لفوات القوى القائمة بها عند فواتها وانحلالها عن تركيبها او فات
النفس الناطقة التي هي الروح باقية وذكر في الهدايه ان حرمة الميتة لصيانة النفس عن تغذي خبث
الميتة لقوله تعالى ويحرم عليهم الخبائث فاذا خاف بالامتناع فوات النفس لم يستقم صيانة البعض
بفوات الكل لان في فوات الكل فوات البعض وكانه اراد بالنفس اولا البدن وثانيا المجموع المركب من البدن
والروح وبفواتها مفارقة الروح وانحلال تركيب البدن قوله روي عن عمر الراوي هو يعلى بن ابي امية
الراوي قال سالت عمر ما بالنا نقصر الصلوة ولا نخاف شيئا وقد قال الله تعالى ان خفتم وقال اشكل علي
فسالت رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ان هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته فقوله هذه اشارة
الى الصلوة المقصورة او الى قصر الصلوة والتانيث باعتبار كونه صدقة وقوله فاقبلوا معناه اعلموا
بها واعتقدوها كما يقال فلان قبل الشرائع وذكر امام الواحدي باسناده الى يعلى بن امية انه قال قلت لعمر بن
الخطاب فيما اقصار الناس الصلوة اليوم وانما قال الله تعالى ان خفتم ان يفتنكم الذين كفروا وقد ذهب ذلك اليوم
فقال عجبت مما عجبت منه فذكرت ذلك لرسول الله عم فقال صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته
ثم ان السوال عن عمر وتعجبه من ذلك الامر عليه مما استدل به على انه فهم من التعليق بالشرط انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط
وانه انما سال لكون العمل واقعا على خلاف ما فهمه واجيب بان السوال يجوز ان يكون بناء على اعتقاده
استصحاب وجوب الاتمام لا على انه مفهوم من التقييد بالشرط ولا يخفى ان سياق القصة مشعر بانه كان
مبنيا على مفهوم الشرط وان ليس لهم بوجه واشار بواب حتى لو جعل سوالا عمرو دليلا على ان التعليق بالشرط
لا يدل على عدم الحكم عند عدم الشرط لانه لو كان دالا عليه لفهمه ولم يسال وهو ممنوع لجواز ان يكون السوال بناء
على وقوع العمل على خلاف ما فهمه كما يلوح به سياق القصة وكذا التمسك لانه بالاية ايضا ضعيف لما تقدم
من ان القول بمفهوم الشرط انما يكون لو لم يظهر له فائدة اخرى مثل الخروج مخرج الغالب كما في هذه الاية فان
الغالب

منها انهم في ذلك الوقت كان الخوف وكذا قوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا فان الغالب ان الانسان
انما يكاتب العبد اذا علم فيه خيرا وقد ذهب فخر الاسلام الى ان انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط لازم البتة
وان لم يكن مدلول اللفظ والا لكان التقييد بالشرط لغوا وان في اية الكتابة المتعلق بالشرط هو استحباب
الكتابة وهو منتف عند عدم الخير في المكاتب وفي اية القصر المراد قصر الاحوال كالايجاز في القراءة
والتخفيف في الركوع والسجود والاكتفاء بالايماء ولا يخفى ضعفه كيف والائمة كالمجمعين على ان الاية في قصر
اجزاء الصلوة قوله والتصدق بما لا يحتمل التمليك اسقاط لا يحتمل الرد احترز بقوله ما يحتمل التمليك عن التصدق
بالعين المحتملة للتمليك وعن التصدق بالدين على من عليه الدين لان الدين يحتمل التمليك ممن عليه الدين
قوله ولان الخيار انما ثبت للعبد اذا تضمن رفقا لا يرد عليه تخيير العبد الماذون بين الجمعة والظهر
لان في كل منهما رفقا من وجه اما في الجمعة فباعتبار قصر الركعتين واما في الظهر فباعتبار عدم الخطبة
والسعي ولا يرد تخيير من قال ان دخلت الدار فعلي صوم سنة فدخل وهو مخير بين صوم السنة ووفاء بالنذر وبين
صوم ثلثة ايام كفارة لان الصومين مختلفان معنى لان صوم السنة قربة مقصودة خالية عن معنى
الزجر والعقوبة وصوم الثلثة كفارة متضمنة معنى العقوبة والزجر فيصح التخيير طلبا للارفق ولا يرد
التخيير بين الركعتين والاربع قبل العصر وبعد العشاء لان الثنتين اخف عملا والاربع اكثر ثوابا بخلاف
القصر والاتمام فانهما متساويان في الثواب اي اجر باداء الفرض والقصر متعين بلا فرق فلا فائدة
في التخيير وانما قيد الثواب بما يكون باداء الفرض لجواز ان يكون الاتمام اكثر ثوابا باعتبار كثرة القراءة والاذكار
كما لا الطول احدى الركعتين واكثر فيها القراءة والاذكار وكلامنا انما هو في اداء الفرض قوله على ما ذكرناه في باب
القياس اشارة الى ان المراد بتاثير الشيء ههنا هو اعتبار الشارع اياه بحسب نوعه او جنسه في الشيء الاخر
كما في العلل العقلية ثم لا يخفى الا السماع في مثل هذه التقسيمات هو الاستقراء والمذكور في بيان الاختصار انما هو
مجرد الضبط والا فلا منع وارد على قوله والا فلا اقل من ان يدل عليه لجواز التعلق بوجوه اخر مثل ان النية
لتعلق النجاسة بصلوة ثم بعد ما فسر ركن الشيء بما هو داخل فيه لا معنى للتفسير بما يقوم به الشيء لانه
تفسير بالاعم مع انه يصدق على المحل الذي يقوم به الحال كالجوهر والعرض قوله وقد شنع بعض الناس وجه
التشنيع بحسب الظاهر ظاهر لان قولنا ركن زائد متناقض لان الركن ليس بركن الا معنى الركن ما يدخل في الشيء
ومعنى الزائد ما لا يدخل فيه بل يكون خارجا ووجه التفصي انا لا نعني بالزائد ما يكون خارجا عن الشيء

بحيث لا ينتفي الشيء بانتفائه بل يبقى بدونه ممالا ينتفي بالانتفاء حكم ذلك الشيء فمعنى الركن الزايد اي الذي لو انتفى
كان حكم المركب باقيا بحسب اعتبار الشرع وان كان الجزء اذا كان من الضعف بحيث لا ينتفي حكم المركب
بانتفائه كان شبيها بالامر الخارج عن المركب فسمي زايدا بهذا الاعتبار وهذا قد يكون باعتبار الكيفية
كالاقرار في الايمان او باعتبار الكمية كالاقل في المركب عنه ومن الاكثر حيث يقام الاكثر مقام الكل واما جعل
الاعمال داخلة في الايمان كما نقل عن الشافعي فليس من هذا القبيل لانه انما جعلها داخلة في الايمان على وجه
الكمال لا في حقيقة الايمان واما عند المعتزلة فهي داخلة في حقيقته حتى ان الفاسق لا يكون مؤمنا فان قلت
تمثيله في ذلك بالانسان واعضائه ليس بسديد لان المجموع المشخص الذي يكون اليد جزءا منه لا شك انه ينتفي بانتفاء
اليد غايته ان ذلك الشخص لا يموت ولا يسلب عنه اسم الانسانية وهو غير مفيد اذ التحقيق ان شيئا من الاعضاء
قلت المقصود بالتمثيل ان الراس مثلا جزء ينتفي بانتفائه حكم المركب وتعلق الخطاب ونحو ذلك واليد ركن
ليس كذلك لبقاء الحيوة وما يتبعها عند فوات اليد مع ان حقيقة المركب المشخص ينتفي بانتفاء كل منهما وقد يقال
في توجيه الركن الزايد ان بعض الشرائط والامور الخارجة قد يكون له زيادة تعلق واعتبار في الشيء بحيث يجعل
جزءا منه فيسمى ركنا مجازا فاي حاصل ان لفظ الزايد ولفظ الركن يجوز الاول او هو فوق بكلام القوم واما العلة
قد سبق ان العلة هي الخارج المؤثر لان لفظ العلة مما كان يطلق لفظ العلة الى اقامة كي تقيم الغير الجارية او
الباهرة وغيرها او الاداء الى السبع والشجاع وحاصل الامر انهم اعتبروا في حقيقة العلة ثلثة امور هي اضافة
الحكم اليها وتاثيرها فيه وحصوله معها في الزمان وسموها بالاعتبار الاول العلة اسما وبالثاني العلة معنى وبالثالث
العلة حكما ومعنى اضافة الحكم الى العلة ما يفهم من قولنا قتله بالرمي وعتق بالشراء وملك بالبيع وهلم
ظاهر تفسير العلة اسما بما يكون موضوعة في الشرع لاجل الحكم ومشروعة له انما يصح في العلل الشرعية لا في مثل
الرمي والجرح وذكر البعض تقييد الاضافة بكونها بلا واسطة الا انه المفهوم من الاطلاق والاضافة بلا واسطة
لا ينافي ثبوت الواسطة في الواقع فانه يقال هلك بالجرح وقتله بالرمي مع تحقق الوسايط وباعتبار الامور الثلثة
المذكورة اعني العلية اسما ومعنى وحكما كلها او بعضها يصير الاقسام سبعة لانه ان اجتمع الكل فواحد والا
فان اجتمع اثنان فثلثة لانها اما الاسم والمعنى واما الاسم والحكم واما المعنى والحكم والا فثلثة ايضا
لان الحاصل اما الاسم او المعنى او الحكم وسبوجه آخر ان كانت العلة بحسب الامور الثلثة بسيطا فثلثة والا
فان تركب من السهمين فثلثة ايضا وان تركب من الثلثة فواحد وقد اهمل في الكلام التصريح بالعلة

على معان اوي حسب الاعتبار او انه على ما اختلفوا في الاسلام حاولوا تقسيم تقسيم ما يطلق عليه ح

معنى فقط وجعل الثانية السبعة هي العلة اسما وحكما ومعنى والعلة اسما فقط والعلة اسما ومعنى فقط
والعلة التي تشبه الاسباب والوصف الذي يشبه العلل والعلة معنى وحكما لا اسما والعلة اسما وحكما
لا معنى ولما كانت العلة التي تشبه السبب داخلة في الاقسام الاخر لا مقابلة لها اسقطها المص عن درجة
الاعتبار واورد في الاقسام العلة حكما فقط ونبه في آخر كلامه على ان المراد بالوصف الذي يشبه العلل
هي العلة معنى فقط لان جزء العلة ليتحقق التاثير مع عدم اضافة الحكم اليه ولا ترتب عليه وانما لم يورد
في الاسلام معهنا العلة حكما فقط لانه ذكره في باب تقسيم الشروط وهو الشرط الذي يشبه العلل قوله وهي
مقارنة لا نزاع في تقدم العلة على المعلول بمعنى احتياجه اليها ويسمى التقدم بالعلية وبالذات ولا في مقارنة
العلة التامة العقلية لمعلولها بالزمان لئلا يلزم التخلف واما في العلل الشرعية فالجمهور على انه يجب المقارنة
بالزمان لانه لو جاز التخلف لما صح الاستدلال بثبوت العلة على ثبوت الحكم وحينئذ يبطل غرض الشارع من وضع العلل
للاحكام وقد يتمسك في ذلك بان الاصل انتفاع الشيء والعقل ولا يخفى ضعفه وفرق بعض المشايخ كالامام
ابي بكر الفضل وغيره بين العلل الشرعية والعقلية فجوز في الشرعية تاخر الحكم عنها وظاهر كلام الامامين
ابو اليسر وفخر الاسلام يدل على انه عند القايلين بعدم المقارنة ان يعقب الحكم العلة ويتصل بها فقد
ذكر ابو اليسر قال بعض الفقهاء حكم العلة يثبت بعدها بلا فصل وذكر فخر الاسلام ان من عللنا
من فرق وقال صفة العلة تقدمها على الحكم والحكم يعقبها ولا يقارنها بخلاف الاستطاعة مع الفعل
ووجه الفرق على ما نقل ابو اليسر ان العلة لا توجب الا بعد وجودها فبالضرورة يكون ثبوت الحكم
عقيبها فيلزم تقدم العلة بزمان ولما جاز بزمان جاز بزمانين بخلاف الاستطاعة فانها عرض لا يبقى زمانين
فلو لم يكن الفعل معها لزم وجود المعلول بلا علة وخلو العلة عن المعلول ولا يلزم ذلك في العلل الشرعية لانها
لانها في نفسها بمنزلة الاعيان بدليل قبولها الفسخ بعد ازمنة متطاولة كفسخ البيع والاجارة مثلا والجواب انه
ان اراد بقوله العلة لا توجب الحكم الا بعد وجودها تقديما زمانيا فهو ممنوع بل عين النزاع وان اراد بعدها
ذاته فهو لا يوجب تاخر المعلول عن العلة زمانيا على ما هو المدعى ولو سلم فيجوز اشتراط الاتصال
بالحكم الشرعي حتى لا يجوز التاخر بزمانين وان جاز بزمان ثم لو سلم صحة ما ذكر في مسئلة الاستطاعة فالدليل
منقوض بالعلل العقلية لو كانت اعيانا لا اعراضا واما بقاء العلل الشرعية حقيقة كالعقود مثلا
فلا خفاء في بطلانه كيف لا يتصور صدور حرف منها حال قيام حرف آخر والفسخ انما يرد على الحكم دون
العقد

وتوسلم فالحكم بيقاؤها ضرورة ثبت دفعا للحاجة الى الفسخ فلا يثبت في غير الفسخ كالمعلق بالشرط على ما بان
في اول الشرط من ان وقوع الطلاق بعد دخول الدار ثابت بالتعليق ومضاف اليه فيكون علة اسما
لكنه ليس بمؤثر في وقوع الطلاق قبل دخول الدار بل الحكم متراخ عنه فلا يكون علة معنى وحكما **قوله** على ما ذكرنا
في آخر فصل مفهوم المخالفة من ان القياس ان لا يجوز الخيار لما فيه من تعليق التمليك بالخطر الا ان
ان رخ جوزنه للضرورة دفعا للتدافع بدفع برفع الحكم دون السبب الذي هو اكثر خطرا فان قلت فيلزم القول
بتخصيص العلة وهي تاخر الحكم عنها لمانع قلنا الخلاف في تخصيص العلل انما هو في الاوصاف
المؤثرة في الاحكام لا في العلل التي هي احكام شرعية كالعقود والفسوخ وقد يجاب بان الخلاف انما هو
في العلة الحقيقية اعني العلة اسما ومعنى وحكما وبيع شرطهم لانه لا يتصور التراخي فيما هو في العلة علة
حكما فكيف يقع فيه النزاع ودلالة كونه علة لا كانت العلة اسما ومعنى بتراخي حكمها كان في السبب وصيح
الى وجه المشابهة بينهما والدلالة على ان البيع الموقوف او البيع بالخيار علة لا سبب وذلك لانه لو زال
المانع بان ياذن المالك في بيع الفضولي ويمضي مدة الخيار او يجيز من له الخيار في بيع الخيار يثبت
مستندا الى وقت العقد اي يثبت الملك من حين الايجاب حتى يملكه المشتري بزوائده المتصلة والمنفصلة
قوله لان المنفعة معدومة فان قلت لم لا يجوز ان يكون علة بالنسبة الى ملك الاجرة قلت من ضرورة الاجارة
عدم ملك المنفعة في الحال عدم ملك بدلها وهو الاجرة لاستوائهما في الثبوت كالثمن والمثمن **قوله** لكنها الى
قبيل الاسباب وهذا القدر اكثر من كونها علة والمصنف بني مشابهة العلة للسبب على ان يتخلل بين
العلة والحكم زمان ولا يجعل ثبوت الحكم مستندا الى حين وجود العلة كما في الواقع في وجوب اداء الزكوة
في غرة رمضان فانه لا تثبت الاجارة من حين التكلم بل من غرة رمضان بخلاف البيع الموقوف فان الملك
يثبت من حين الايجاب والقبول حتى يملك المشتري المبيع بزوائده فكانه ليس هناك تخلل زمان
واما فخر الاسلام فقد بنى ذلك على انه اذا وجد ركن العلة وتراخى عنه وصفه فتراخى الحكم الى وجود الوصف
فمن حيث وجود الاصل يكون الموجود علة يضاف اليها الحكم لان الوصف تابع فلا يتعدم الاصل بعدمه
ومن حيث ان الايجاب موقوف على الوصف المنتظر كان الاصل قبل الوصف طريقا للوصول الى الحكم ويتوقف
الحكم على واسطة هي الوصف فيكون للعلة شبه بالاسباب بهذا الاعتبار لا تراخي الا ما ذكر في بيع السلم
في الرهن ان الحكم لما تراخى هنا اشبه الاسباب تدل على ان مبنى شبه الاسباب على تراخي الحكم لا انا نقول

ما ذكر في جميع الامثلة السابقة ان الحكم لما تراخى الى وصف كذا وكذا كانت علة تشبه الاسباب ثم في
الكلام مههنا ورد له وان حكم الرمي لما تراخى الى الوسايط المفضية الى الهلاك من المضي في الهواء والوصول
الى المجروح والنفوذ فيه وغيره لكن كان الرمي علة تشبه الاسباب فصار الحاصل ان ما يفضي الى الحكم ان لم يكن
بينهما واسطة فهو علة محضة والا فان كانت الواسطة علة حقيقية مستقلة فهو سبب محض والا فهو علة
تشبه الاسباب وذلك بان يكون الواسطة او استقلالا غير علة حقيقية او يكون علة حقيقية غير مستقلة
بل حاصلة بالاول كالمضي في الهواء اي حاصل بالرمي ثم ظاهر كلام المص يدل على ان يكون الاجارة متضمنة
لاضافة الحكم الى المستقبل انما يكون لو اصرح بذلك كما لو قال اجرتك الدار من غرة رمضان فان الحكم
في مثل هذه الصورة يثبت من غرة رمضان حتى لو قال اجرتك الدار من هذه الساعة يثبت الحكم في الحال
ولم يكن فيه اضافة الى المستقبل ويلزم ان لا تشبه الاسباب والذي ذهب اليه المحققون هو ان
في الاجارة معنى الاضافة الى وقت وجود المنفعة سواء صرح بذلك او لا وتحقيقه ان الاجارة وان صحت
في الحال باقامة العين مقام المنفعة الا انها في حق تملك المنفعة مضافة الى زمان وجود المنفعة كانها تنعقد حين
وجود المنفعة ليقترن الانعقاد بالاستيفاء وكذا كل ايجاب يصرح فيه بالاضافة الى المستقبل مثل انت
طالق غدا فانه علة اسما ومعنى لاضافة الحكم اليه وتاثيره فيه لا حكما لتراخي الحكم عنه الى الغد فيشبه الاسباب
لان الاضافة التقديرية كما في الاجارة توجب شبه السببية فالاضافة الحقيقية اولى فلذا يقتصر وقوع الطلاق
على مجيء الغد من غير استناد الى زمان الايجاب **قوله** وكذا النصاب علة لوجوب الزكوة اسما ومعنى
لتحقق الاضافة والتاثير لا حكما لعدم المقارنة فان الحكم يتراخى الى وجود النماء الذي اقيم حولان الحول
مقامه مثل اقامة السفر مقام المشقة لقوله عم لا زكوة في مال حتى يحول عليه الحول ثم النصاب علة تشبه
الاسباب لانه ليس مما يقارنها الحكم من غير تراخ حتى يكون النماء علة غير شبيهة بالاسباب وليس ايضا
سببا حقيقيا لان ذلك موقوف على ان يكون النماء علة حقيقية مستقلة وليس كذلك ضرورة ان المؤثر
هو المال النامي لا مجرد وصف النماء فانه قايم بالمال لا استقلال له اصلا وهذا معنى قوله ولو كان متراخيا
الى ما هو علة حقيقة لكان سببا حقيقيا وليس ايضا علة العلة بمنزلة شري القريب لانه انما يكون كذلك
لو كان النماء حاصلا بنفس النصاب وليس كذلك لان النماء الحقيقي هو الدر والنسل والسمن وزيادة القيمة
وزيادة اعلم في التجارة والحكمي هو الحول ولا يخفى ان ذلك لا يحصل بنفس النصاب بل بسوم السايمة

ولهذا معنى قولهم الاجارة عقود متفرقة بتجدد انعقادها بحسب ما يحدث من المنفعة
قوله ص

وعمل التجارة وتغير الاسعار ونحو ذلك وهذا معنى قوله ولو كان متراخيا الى شرط لا يجب حصوله بالنصاب
لكان النصاب علة العلة فثبت ان النماء الذي يتراخى اليه الحكم ليس بعلة حقيقية مستقلة ولا بعلة حاصلة
بالنصاب لكنه شبيه بالعلة من جهة ترتب الحكم عليه بمعنى ان النماء الذي هو بالحقيقة فضل على الغنى
يوجب مواساة الفقير بمنزلة اصل الغنى الا انه لما كان وصفا قائما بالمال تابعا له لم يجعل جزء علة بل جعل
شبيه علة ترجيحا للاصل على الوصف حتى جاز تعجيل الزكوة قبل الحول اذا تقرر هذا فنقول لو فرضنا ان
للنماء حقيقة العلية المستقلة لكان للنصاب حقيقة السببية اذا دل رجل رجلا على مال الغير فسرقه فان الدلالة
سبب حقيقي لا شبهة العلة اصلا فاذا كان للنماء شبه العلية كان للنصاب شبه السببية لان توسط حقيقة العلة
المستقلة توجب حقيقة السببية فتوسط شبه العلة توجب شبه السببية وهذا معنى قوله ولو كان النماء
شيئا مستقلا الخ وانما قال شيئا مستقلا اى غير حاصل بالنصاب لانه بمجرد كونه علة حقيقية لا يلزم كون النصاب
سببا حقيقيا كما في علة العلة فان حقيقة العلية في الملك لا يوجب كون الشرى سببا حقيقيا وبهذا انتفى
ان ما قيل من ان الحكم لو كان متراخيا الى ما هو علة حقيقية كان النصاب سببا حقيقيا انما يصح اذا
اريد بالعلة حقيقة ما يكون مستقلة بنفسها وبهذا اندفع ما قيل انه لما انتفى عن النماء حقيقة العلية
انتفى عن النصاب كونه علة العلة اى انتفى عنه كونه سببا حقيقيا فلا حاجة الى نفيه بقوله ولو كان متراخيا
الى شرط يجب حصوله بالنصاب الخ وتمكن بحث وهو ان كون النصاب علة العلة لا ينافي مشابهته
بالاسباب بل يؤيدها على ما مر فلا معنى لنفي ذلك والاحتراز عنه بالشرطية الثالثة اعني قوله ولو كان متراخيا
الى شرط يجب حصوله بالنصاب لكان النصاب علة العلة والنماء لا يجب حصوله بالملك لا يقال انما نفى ذلك
لانه على تقدير كونه علة العلة لم يكن الحكم متراخيا عنه حتى يكون علة اسما ومعنى وحكما على ما هو المقصود لانا نقول
ليس من ضرورة علة العلة عدم التراخي لجواز ان يكون في الوسائط امتداد كما في الرمي والهلاك وعبارة
فخر الاسلام في هذا المقام انه لما تراخى حكم النصاب اشبه الاسباب الا يرى انه انما يتراخى الى ما ليس بحادث به
والى ما هو شبيه بالعلل وهذا ابان في شبه السببية في النصاب بوجهين احدهما تراخي الحكم عنه الى ما ليس
حاصلا به وهو يوجب تاكيد الانفصال بينه وبين الحكم وتحقق الشبه بالسبب وثانيهما ان للنماء شبه
العلية فيوجب شبه السببية على ما مر وغير المص هذا الكلام الى ما يرى ظنا منه ان التراخي الى ما ليس
بحادث به لا يوجب شبه السببية كالبيع بالخيار والى ما ليس بحادث والبيع الموقوف وجوابه ان المراد التراخي

الى وصف

الى وصف لا يحدث به وفي البيع التراخي انما هو بحق زوال المانع لا الى الوصف فان قلت قد تم المعنى في الشرح علة
الثانية هو الثالثة لكن النماء ليس بعلة حقيقية والنماء لا يجب حصوله بالملك نفي للملزوم وهو لا يوجب
نفي اللازم لجواز كونه اعم قلت بين الطرفين في الشرطيتين تلازم تساو على ما لا يخفى فنفي كل منهما يوجب
نفي الآخر حتى توجب صحة الاداء يعني لكون النصاب هو العلة من غير ان يكون للنماء دخل في العلة
صح الاداء قبل تمام الحول ولكنه علة شبيهة بالاسباب لم يثبت كون المؤدى زكوة الا بعد تمام الحول وصف
العلة في الحال فاذا تم الحول والنصاب كامل فقد صار المؤدى زكوة لاستناد الوصف الى اول الحول وهذا هو المراد
بما قال ان الاداء بعد الاصل قبل تمام الوصف يقع موقوفا وبعد تمام الوصف يستند الوجوب الى ما قبل الاداء
قوله وكذا مرض الموت يعني ان الامور المذكورة علل اسما ومعنى لوجود الاضافة والتاثير لا حكما لتحقق التراخي
فمرض الموت علة لحجر التبرع بما يتعلق بحق الورثة من الهبة والصدقة والمحابات ونحوها وهو يتراخى
الحكم الى وصف الموت والجرح علة للهلاك ويتراخى الحكم الى وصف السراية والرمي علة للموت ويتراخى الى
نفوذ السهم في المرمى وتزكية شهود الزنا علة للحكم بالرجم لكن بتوسط شهادة الشهود عند ابي حنيفة رح حتى
لو رجع المزكون وقالوا تعمدنا الكذب ضمنوا الدية خلافا لابي يوسف ولما كانت هذه الامثلة من قبيل
علة العلة على ما هو لا يخفى عمم الحكم فقال وكذا كل ما هو علة العلة كشرى القريب فانه علة للملك وهو للعتق
فالعلة في جميع ذلك تشبه الاسباب من جهة تراخي الحكم ومن جهة تخلل الواسطة التي ليست بعلة مستقلة بل
حاصلة بالاول سوى شرى القريب فانه لا يتحقق فيه التراخي فشبهه بالاسباب من جهة تخلل الواسطة لا غير
ولهذا لم يصرح فخر الاسلام فيه بانه علة اسما ومعنى لا حكما كما صرح بذلك في غيره وذهب البعض الى ان النظائر
ليس من هذا القبيل بل من قبيل العلة اسما ومعنى وحكما لوجود الاضافة والتاثير والمقارنة ولم يحكم فيها
لعدم تصريح السلف به فعلى هذا بين العلة اسما ومعنى لا حكما وبين العلة التي تشبه الاسباب عموم من وجه لصدقهما
في الامثلة السابقة وصدق الاول فقط في البيع الموقوف وصدق الثاني فقط في مثل شرى القريب
قوله واما ما له شبه العلية بكسر اللام عطفا على قوله واما اسما ومعنى وهذا هو العلة معنى لوجود التاثير
لا حكما العلة لا اسما لعدم الاضافة اليه ولا حكما لعدم الترتب عليه اذ المراد هو الجزء الاخير او احد الجزئين
الغير المترتبين كالقدر والجنس وهو عند الامام السرخسي سبب محض لان احد الجزئين طريق يفضي
الى المقصود ولا تاثير له ما لم ينضم اليه الجزء الآخر وذهب فخر الاسلام الى انه وصف له شبه العلية لانه مؤثر

والسبب المحض غير مؤثر وهذا مخالف لما تقرر عندهم من انه لا تاثير لاجزاء العلة في ايجاد المعلول وانما المؤثر هو
تمام العلة في تمام المعلول فعلى ما ذكر ههنا لما كان علة الربوا القدر مع الجنس كان لكل من القدر والجنس شبهة
العلية فيثبت ربوا النسية لانه شبهة الفضل لان في النقد مزية فلا يجوز ان يسلم حنطة في شعير وهذا لان
ربوا الفضل فانه اقوى الحرمتين فلا يثبت بشبهة العلة بل يتوقف ثبوته على حقيقة العلة اعني القدر والجنس
كيف والنص قايم وهو قوله عم لو اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم يدا بيد **قوله** واما معنى وحكما يعني
لو كانت علة ذات وصفين مؤثرين مترتبين في الوجود فالمتاخر وجودا علة معنى وحكما لوجود
التاثير والاتصال لا اسما لعدم الاضافة اليه بدون واسطة بل انما يضاف الى المجموع وذلك كالقرابة ثم الملك
فان لكل منهما نوع تاثير في العتق لان لكل منهما اثرا في ايجاب الصلات ولهذا يجب صلة القرابات
ونفقة العبيد الا ان للاخير ترجيحا لوجود الحكم عنده فيجعل علة معنى وحكما ويصير الاول بمنزلة العدم في حق
ثبوت الحكم فيجعل وصفا له شبهة العلية وعلى هذا الملك علة معنى وحكما لا اسما نظرا لان اضافة الحكم الى الملك
وثبوته به اظهر ما هو شايع في عبارة القوم ولفظ المص صريح فيه فكيف لا يكون علة اسما وذهب المحققون
الى ان الجزء الاول يصير بمنزلة العدم في حق ثبوت الحكم ويصير الحكم مضافا الى الجزء الاخير كالمن الاخير في اثقال السفينة
والقدح الاخير في السكر وذكر في التقويم ان الاول انما يصير موجبا بالاخير ثم الحكم يجب بالكل فيصير الجزء الاخير
كعلة العلة فيكون له حكم العلة واثبت جهته بان علة العلة يكون علة اسما لا محالة وقد يجاب بانه يجب فيما
هو علة اسما ان يكون موضوعا للحكم على ما صرح به الامام السرخسي وغيره والملك لم يوضع في الشرع
للعتق وانما الموضوع له ملك القرابة وشرى القريب **قوله** حتى يصح نية الكفارة عند الشرى فان قلت
الجزء الاخير هو الملك دون الشرى فكيف يصح مثل هذا التفريع قلت الشرى علة الملك وعلة العلة بمنزلة العلة
والحكم غير متراخ ههنا فالنية عند الشرى نية عند ايجاد العلة التامة للاعتاق اذ لا اضافة الى القرابة
التي هي الجزء الاول **قوله** ويضمن اي الولد المشترى رجلان قريبا لاحدهما فان للشريك الاجنبي ان يضمن نصف
ثم القريب بعد ضمن القريب نصيب الاجنبي بالاتفاق موسرا كان القريب او معسرا لانه افسد
على الاجنبي نصيبه لما هو علة وهو الشرى وان اشترياه معا فعند ابي يوسف ومحمد ايضا يضمن علم او لم يعلم سواء
علم الاجنبي او لم يعلم اذ لا عبرة بجهالة لانه من اهله وعند ابي حنيفة لا يضمن لان الاجنبي رضي بفساد
نصيبه حيث جعل القريب شريكا له في الشرى سواء علم القرابة او لم يعلم اذ لا عبرة بالجهل لانه تقصير منه بخلاف

ما لو اشترى الاجنبي نصيبه اولا فانه لا رضى منه بالفساد فان قيل لا نم وجود الرضى في صورة
الجهل بالقرابة كيف وهو لا يتصور الا مع العلم بها اجيب بان الرضى امر باطن فادير الحكم مع السبب الظاهر
الذي هو الاشتراك ومباشرة الشرى وايضا لو لم يعتبر جهله وجعل في حكم العدم صار كان العلم حاصلا وفي قوله
ولا يعتبر جهله ان رمز الى هذا حتى يضمن مدعي القرابة يعني لو اشترى اثنان عبدا مجهول النسب ثم ادعى
احدهما انه ابنه غرم لشريكه قيمة نصيبه لان الجزء الاخير من العلة اعني القرابة قد حصل بصنعه فيكون هو
المعتق ولو كانت القرابة معلومة قبل الشرى لم يضمن مدعي القرابة لانها لم تحصل بصنعه وقد رضي
الاجنبي بفساد نصيبه فقوله لم يضمن قول ابي حنيفة ويحتمل ان يكون الشرى معا حتى لو اشترى الاجنبي
اولا ضمن مدعي القرابة حصته لعدم الرضى واما اذا ورثا عبدا مجهول النسب فادعى احدهما انه قريب
يضمن المدعي لان القرابة بصنعه ولو كانت القرابة معلومة لم يضمن بالاتفاق لان الملك حال الارث ليس
بصنعه **قوله** او باقامة الوسايل السبب الداعي هو الذي يفضي الى الشيء في الوجود فلا بد ان يتقدمه والدليل
هو الذي يحصل من العلم به العلم بذلك الشيء فربما يكون متاخرا في الوجود كالاخبار عن المحبة ويقتصر على المجلس
لان تعليق الطلاق بما لا يطلع عليه الا باخبارها بمنزلة تخييرها وهو مقتصر على المجلس **قوله** واقام مقام الحاجة
يعني ان الطلاق امر محظور لما فيه من قطع النكاح المسنون الا انه شرع ضرورة انه قد يحتاج اليه عند العجز عن اقامة
حقوق النكاح والحاجة امر باطن لا يتوقف عليه فاقيم دليلها وهو زمان تتجدد فيه الرغبة الى الجماع اعني
الطهر الخالي عن الجماع مقام الحاجة تيسيرا وقد يقال ان دليل الحاجة هو الاقدام على الطلاق في الطهر الا ان الطهر
فسر **قوله** واستحداث الملك يعني ان المؤثر في وجوب الاستبراء هو الاحتراز عن الوطي ودواعيه في الامة
عند حدوث الملك فيها الى انقضاء حيضة او ما يقوم مقامها وهو كون الرحم مشغولا بماء الغير احترازا
عن خلط المياه واشتباه الانساب وسقي الماء زرع غيره الا انه امر خفي فاقيم دليله وهو استحداث ملك الوطي بملك اليمين
مقامه فان الاستحداث يدل على ملك اليد الحادث منه ونقله من جهته وملكه يمكن من الوطي المؤدي الى الشغل
فالاستحداث يدل بهذه الواسطة على الشغل الذي هو علة الاستبراء وذهب بعضهم الى انه من اقامة السبب
اذ الشغل انما هو بالوطي في الملك والملك يمكن منه مفض اليه وداع وفيه نظر لان الشغل انما هو بوطي
البايع والملك يمكن من وطي المشتري والاظهر ما في التقويم ان علة الاستبراء صيانة الماء عن الاختلاط
لكنه قد وجد واستحداث ملك الوطي بملك اليمين سبب مؤد اليه فان هذا الاستحداث يصح من غير استبراء

يلزم من البايع وحق غير ظهور براءة رحمها عن مائه فلو كان الوطي للكتابة بنفس الملك لادى الى الخلط فكان الاطلاق
بنفس الملك سببا موديا اليه فظهر انه دليل باعتبار سبب باعتبار ولذا سماه الامام السرخسي السبب الظاهر
او الدليل على العلة قوله كما في تحريم الدواعي اي دواعي الجماع من المس والتقبيل والنظر بشهوة حيث اقيمت مقام
الزنا في الحرمة على الاطلاق لو كانت مع الاجنبية واقيمت مقام الوطي في الحرمة حالة الاعتكاف
والاحرام لو كانت مع الزوجة او الامة قوله وكما جعلوا الجزء الاخير يعني ان القوم وان لم يصرحوا بالعلة معنى
فقط والعلة حكما فقط الا ان التقسيم العقلي يقتضيهما والاحكام تدل على ثبوتهما اما الاول فلان الجزء الاول من العلة
لا يضاف الحكم اليه ولا يترتب عليه مع تاثيره فيه في الجملة فيكون علة معنى لوجود التاثير لا اسما ولا حكما لعدم
الاضافة والمقارنة فما له شبهة العلة وهو الجزء الاخير من العلة يكون هذا التقسيم بعينه واما الثاني
فلانه لا معنى للعلة حكما فقط الا ما يتوقف الحكم اليه ويتصل به من غير اضافة ولا تاثير فالجزء الاخير
من السبب الداعي الى الحكم لو كان بحيث يتصل به الحكم يكون علة حكما لوجود المقارنة لا اسما لعدم الاضافة
اليه ولا معنى لعدم التاثير لو لا تاثير للسبب الداعي فكيف بجزئه وكذلك الشرط الذي علق عليه الحكم كدخول
الدار فيما لو قال ان دخلت الدار فانت طالق يتصل به الحكم من غير اضافة ولا تاثير فيكون علة حكما
فقط قوله واما السبب فهو لغة ما يتصل به الى الشيء واصطلاحا ما يكون طريقا الى الحكم من غير تاثير
وقد جرت العادة بان يذكر في هذا المقام ما يطلق عليه اسم السبب حقيقة او مجازا ويعتبر في تعدد الاقسام
اختلاف الجهات والاعتبارات وان اتحدت الاقسام بحسب الذوات ولذا ذهب فخر الاسلام
الى ان اقسام السبب اربعة سبب محض كدلالة السارق وسبب في معنى العلة كسوق الدابة ثم تلف
بها وسبب مجازي كاليمين وسبب له شبهة العلة كالطلاق المعلق بالشرط وما اراد المصنف الرابع
هو بعينه السبب المجازي كما اعترف به فخر الاسلام واتحد المجازي من الاقسام ليس بمستحسن فقسم السبب
الى ما فيه معنى العلة والى ما ليس كذلك وجعل الكل سببا حقيقيا ثم قال ومن السبب ما هو مجازي اي ما
يطلق عليه اسم السبب ولم يتعرض للسبب الذي له شبهة العلة قوله واعلم انه اعتراض بين اقسام
وجوابه فائدته التمكن من تقسيم السبب الى ما يضاف اليه العلة والى ما لا يضاف يعني ان السبب
مفض الى الحكم وطريق اليه لا مؤثر فيه فلا بد للحكم من علة مؤثرة فيه فالسبب اما ان يضاف
اليه العلة اولا فالاول السبب الذي في معنى العلة كسوق الدابة فانه لم يوضع للتلف ولم يؤثر

فيه وانما هو طريق للوصول اليه والعلة هو وطء الدابة بقوائمها ذلك الشخص وهو مضاف الى
السوق وحادث به فيكون له حكم العلة فيما يرجع الى بدل المحل لا فيما يرجع الى جزاء المباشرة فيجب
على السائق الدية لا الحرمان عن الميراث ولا الكفارة ولا القصاص وكالشهادة بوجوب القصاص
فانها لم يوضع له ولم يؤثر فيه وانما هي طريق اليه والعلة ما توسط من فعل الفاعل المختار الذي هو
المباشر للقتل الا انه سبب في معنى العلة لان مباشرة القاتل مضافة الى الشهادة حادثة
بها من جهة انه ليس للولي استيفاء القصاص قبل الشهادة فيصلح لايجاب ضمان المحل دون
جزاء المباشرة فيجب على الشاهد لو رجع الدية لا القصاص لانه جزاء المباشرة ولا مباشرة من
الشاهد لان شهادته انما صارت قتلا اي مؤدية اليه بواسطة قضاء القاضي واختيار الولي القصاص
على العفو وعند الشافعي يجب على الشهود القصاص اذا قالوا تعمدنا الرجوع تعمدنا الكذب وعلم
من حالهم انه لا يخفى عليهم انه يقتل بشهادتهم لانه جعل السبب القوي المؤكد بالقصد الكامل بمنزلة
المباشرة في ايجاب القصاص تحقيقا للزجر وجوابه ان مبنى القصاص على المماثلة ولا مماثلة بين المباشرة
والتسبب وان قوي وتأكد والثاني السبب الحقيقي بان يتوسط بينه وبين الحكم علة هي فعل
اختياري غير مضاف الى السبب كفعل السارق بعد الدلالة على المال وبين سرقته ولا يكفي في ذلك
مجرد كون العلة فعلا اختياريا كما في مسئلة الشهادة بالقصاص وقوله في بعض نسخ الشرح فالسبب
حقيقي لم يقع موقعه على ما لا يخفى بخلاف ما اذا زوجها يعني لو زوج المراة وكيلها او وليها على
شرط انها حرة فاذا هي امة يضمن الولي او الوكيل للمغرور قيمة الولد لان التغرير وقع موضوع
للاستيلاد مبنى على التزويج المشروط بالحرية ووصف الازمة فيصير وصف الحرية بمنزلة العلة كالتزوج
فيكون الشرط صاحب علة قوله ازالة الامن سبب الضمان اي ازالة المحرم الامن الملتزم
بعقد الاحرام لو انقرض حال كونه محرما علة للضمان وموجبة فلو لم يكن الازالة محرما كمن قتل
المدلول الصيد لم يجب الضمان وحقيقة الدلالة الاعلام اي احداث العلم في الغير فيجب
ان لا يكون المدلول عالما بمكان الصيد وان لا يكذبه فان الدال لا يضمن لان دلالته سبب محض
الدال في ذلك قوله وصيد الحرم اي بخلاف صيد الحرم اذا دل عليه غير المحرم رجلا فقتله فان
الدال لا يضمن لان دلالته سبب محض لان كون صيد الحرم محفوظا ليس بالبعد عن الانام حتى يمكن

الدلالة ازالة الامن وموجبة للضمان بل هو محفوظ بكونه صيد الحرم الذي جعل الله له امنا فيبقى مدة
بقاء الدنيا فتعرض الصيد فيه تعرض له اتلاف الاموال المملوكة والمرقوقة ولهذا يكون ضمانه ضمان المحل
لا التعدي بتعدد الجناية بخلاف الضمان الواجب بالاحرام فلو دخل المحرم على صيد الحرم كان الضمان على الجناية
على الاحرام لا بازالة الامن فان قلت السعاية الى السلطان الظالم سبب محض وقد وجب الضمان
على الساعي قلت مسئلة اجتهادية افتوا فيها بغير القياس استحسانا لغلبة السعاة **قوله** فهو جاء بهو
من الوحي وهو العزب باليد او السكين **قوله** كالتطليق اي كالتعليق الدالة على تعليق الطلاق او العتاق
او النذر بشيء فانها قبل وقوع المعلق عليه اسباب مجازية لما يترتب عليها من الجزاء وهو وقوع الطلاق
او العتاق او لزوم المنذور به لافضائها اليه في الجملة لا اسباب حقيقية لانه ربما لا يفضي اليه بان لا يقع
المعلق عليه فقوله للجزاء حال من التطليق وما عطف عليه اي كالتطليق ونحوه حال كونه اسبابا للجزاء
ولو كان معلقا بقوله ما هو سبب على ما زعم المعص لكان المعنى ومنه ما هو مناسب مجازا للجزاء كالطلاق
المعلق ونحوه للكفارة وكاليمين وفساده واضح ثم تسميته هذه الصيغ سببا مجازيا انما هي قبل
وقوع المعلق عليه كدخول الدار مثلا واما بعده فتصير تلك الايقاعات عللا حقيقية لتاثيرها في وقوع
الاجزية مع الاضافة اليها والاتصال بها بمنزلة البيع للملك وذلك ان الشرط انما كان مانعا للعلة عن الانعقاد
فاذا زال المانع انعقدت علة حقيقية بمنزلة الايقاعات المنجزة ولهذا الخلاف ما اذا قال والله لا ادخل هذه الدار
فدخلها فان علة الكفارة لا تعتبر هي اليمين لانها موضوعة للبر والبر لا يفضي الى الكفارة وانما يفضي الحنث
الذي هو ضده والبر مانع عنه فكيف يصلح علة للثبوت وانما علة الكفارة هي الحنث لانه المؤثر فيها
وقد سبق ذلك في بحث الشرط فان **قلت** قد اعتبر في حقيقة السببية الافضاء وعدم التاثير فكما ان
هذا القسم جعل مجازا لعدم الافضاء ينبغي ان يجعل السبب الذي فيه معنى العلة ايضا مجازا لوجود التاثير
قلت نعم الا ان عدم التاثير لما كان قيدا عدميا وكان حقيقة السببية في اللغة ما يكون طريقا الى الشيء
وموصلا اليه خصوا هذا القسم الذي ينتفي فيه الاتصال والافضاء باسم المجاز ونبهوا على مجازية ما فيه معنى
العلة بان سموا السبب الذي فيه معنى العلة سببا حقيقيا وايضا هذا القسم مجاز بالنظر الى الوضع
اللغوي ايضا فخصوه باسم المجاز والعلاقة انه يؤول الى السببية بان يصير طريقا للوصول الى الحكم عند وقوع
المعلق عليه وفيه نظر لانه في المآل لا يصير سببا حقيقيا بل علة على ما سبق الكلام الا ان يراد السبب بحسب اللغة

والاولى ان يقال العلاقة هي مشابهة السبب من حيث ان له نوع افضاء الى الحكم في الجملة ولو بعد حين
قوله ثم عندنا لهذا المجاز اي للمعلق بالشرط الذي سميناه سببا مجازا شبهة الحقيقة من حيث الحكم وعند زفر هو
مجاز محض وهذا الخلاف يظهر في مسئلة ابطال تنجيز الطلاق تعليقه وقد ذكر في الكتاب استدلال زفر
على عدم الابطال اولا ودليلهم على الابطال ثانيا وجوابهم عن استدلال زفر ثالثا اما وجه استدلاله فهو ان المعتبر
وجود الملك حال وجود الشرط لان التعليق لا يفتقر الى الملك حالة التعليق بدليل صحة التعليق بالتزوج
ان تزوجتك فانت طالق بل انما يفتقر اليه وجود الشرط ليظهر فائدة اليمين لان المقصود من اليمين تاكيد البر
بايجاب الجزاء في مقابلته فلا بد من ان يكون الجزاء غالب الوجود او متحققه عند فوات البر ليحمله خوف
نزوله على المحافظة وذلك لقيام الملك حال وجود الشرط فان علقه بالملك كما ان تزوجتك فانت
طالق كان الملك متحقق الوجود عند فوات البر فظهر فائدة اليمين تحقيقا وان علقه بغيره كدخول الدار مثلا
فوجود الملك وعدمه عند وقوع الشرط وفوات البر غير معلوم فاشتراط الملك حال التعليق ليترجح جانب
وجود الملك عند وجود الشرط بحكم الاستصحاب وهو ان الاصل في الثابت بقاؤه فيظهر اليمين بحسب
غالب الوجود فيصح التعليق وينعقد الكلام يمينا وبعد ما صح التعليق بناء على الغالب وليس وجود الملك عند
وجود الشرط فزال الملك بان يطلقها ما دون الثلث لا يبطل التعليق بناء على احتمال صورته عند وجود الشرط
اتفاقا فكذا لا يبطله زوال الحل بان يطلقها الثلث بناء على هذا الاحتمال ايضا وهي حاصله انه لا يشترط
في ابتداء التعليق بقاء المحل كما في قال للمطلقة الثلث ان تزوجتك فانت طالق حتى لو تزوجها بعد
الزوج الثاني يقع الطلاق فلان لا يشترط ذلك في بقاء التعليق اولى لان البقاء اسهل من الابتداء واما
دليلهم على ان التنجيز يبطل التعليق فتقريره ان اليمين سواء كانت بالله او بغيره انما شرعت للبر اي تحقيق
المحلوف عليه من الفعل او الترك وتقوية جانبه على جانب نقيضه فلا بد من ان يكون البر في اليمين بغير الله
مضمونا بالجزاء اي بلزوم المحلوف به من الطلاق او العتاق او نحوه كما ان اليمين بالله يصير مضمونا
بالكفارة تحقيقا لما هو المقصود باليمين من الحمل والمنع ولما كان البر مضمونا بالجزاء كان للجزاء
شبهة الثبوت في الحال اي قبل فوات البر لان للضمان شبهة الثبوت قبل فوات المضمون كما في
المغصوب فانه مضمون بالقيمة بعد الفوات فيكون للغصب شبهة ايجاب القيمة قبل الفوت حتى يصح
الابراء عن القيمة والرهن والكفالة حال قيام العين المغصوبة في يد الغاصب مع انه لا يصح قبل الاحكام

فبل الغصب ولان البر في التعليق انما وجب لخوف لزوم الجزاء والواجب لغيره يكون ثابتا من وجه
دون وجه فيكون له عرضية الفوات في حق نفسه والجزاء حكم يلزم عند فوات البر فيلزم عند عرضية الفوات
للبر عرضية الثبوت من ذلك الوجه للجزاء فيلزم من عرضية الوجود لسببه ليكون المسبب ثابتا على قدر السبب وهذا معنى
شبهة الثبوت في الحال ولا بد لحقيقة الشيء من المحل كذلك لا بد منه لشبهته ولهذا لا يثبت شبهة النكاح
في غير النساء وذلك لان معنى الشبهة قيام الدليل مع تخلف المدلول لمانع ويمتنع ذلك في غير المحل فيبطل التعليق
بزوال المحل بان يطلقها ثلثا لفوات محل الجزاء كما يبطله بطلان محل الشرط بان يجعل الدار بستانا ولا يبطله زوال الملك
بان يطلقها ما دون الثلث لقيام المحل من وجه بامكان التزوج بها فان قلت كما لا بد لصحة هذا التعليق من المحل
حتى لو قال للمطلقة الثلث ان دخلت الدار فانت طالق لا يصح لا بد له من الملك ايضا فينبغي ان يبطل
بزوال الملك كما يبطل بزوال الحل قلت ما فات ما لا بد منه لتحقق البطلان والملك لم يتم دليل على انه لا بد
منه في الابتداء ليتحقق بفواته البطلان وانما لا يكون منه بد عند وقوع الشرط وقد امكن عوده فلا يحكم
بالبطلان وفي الطريقة البرغرية انا لم نشترط بقاء الملك لبقاء التعليق كما شرط المحل لان محلية الطلاق
تثبت بمحلية النكاح ومن تعرض الى بقاء المحل لا الى بقاء الملك فحاصل هذا الطريق ان المحلية شرط
لليمين انعقادا وبقاء فيبطل بفواتها بالتطليقات الثلث واما ما ذكر الشيخ من ان طلقات
هذا الملك متعين للجزاء فيبطل اليمين بفواتها فانما هو حاصل طريق اخر للاصحاب في هذه المسئلة وهو
ان هذا اليمين انما يصح باعتبار الملك القائم وليس فيه الا الثلث فطلقات فاذا استوفيها كلها
بطل الجزاء فبطل اليمين كما لو فات الشرط بان جعل الدار بستانا او حماما لان اليمين لا تنعقد
الا بالشرط والجزاء بل افتقارها الى الجزاء اكثر لانها به تتوقف كيمين الطلاق ويمين العتاق وثمرة
هذا الطريق تظهر فيما اذا علق الطلاق بالشرط ثم طلقها ثنتين ثم عادت اليه بعد زوج اخر ووقع الشرط فانه
يقع الثلث عند ابي يوسف وعند ابي حنيفة فلو تعلق طلقات هذا الملك لم يقع الا واحدة لانها الباقية
فقط وهذا اختيار شمس الائمة وفخر الاسلام بان بطلان التعليق بانعدام المحل لا بان المعلق بالشرط تطليقات
ذلك العقد واما الجواب عن الاستدلال لزفر فهو انه انما شرط في التعليق قيام السبب لشبهة الحقيقة
في السبب ليلزم منه شبهة الثبوت للجزاء في الحال فيلزم اشتراط المحل في الحال ليكون دليلا على ثبوته عند وجود
الشرط بحكم الاستصحاب فيتحقق كون البر مضمونا بالجزاء ولا حاجة الى ذلك في التعليق بالتزوج لان وقف الحكم

عند وجود الشرط متحقق ضرورة ان الشرط انما هو علم تحقق الملك فيكون البر مضمونا بالجزاء من غير حاجة الى اثبات
الشبهة ولا يخفى ان هذا الجواب مستغن عما ذكر الشيخ من ان الشرط فيه اي في هذا التعليق بمعنى العلة وليس للجزاء
شبهة الثبوت قبلها اي قبل العلة وانما هو جواب اخر تقريره ان الشرط هنا اعني في صورة التعليق بالتزوج
بمعنى العلة لان ملك الطلاق انما يستفاد بالنكاح وليس للجزاء شبهة الثبوت قبل العلة لانه يمتنع ثبوت
حقيقة الشيء قبل علته كالطلاق قبل النكاح فكذا شبهته اعتبارا للشبهة بالحقيقة ولان الشبهة انما تثبت
حيث لا يثبت حقيقته كشبهة النكاح في غير النساء وانما لم يبطل الطلقات الثلث تعليق الظهار
لان محل حكم الظهار هو الرجل لان عمله المنع عن الوطء وذلك في الرجل وهو قائم لم يتجدد ولان عمله ليس
في ابطال حل المحلية حتى ينعدم بانعدام المحل بل في منع الزوج عن الوطء الحلال الى وقت التكفير والمنع ثابت
بعد التطليقات الثلث فيثبت الظهار الا ان ابتداء الظهار لا يتصور في غير الملك لان معناه تشبيه
المحللة بالمحرمة قوله واعلم ان لكل من الاحكام قد جرت عادة القوم ان يوردوا في اخر مباحث النظم بابا لبيان
اسباب الشرائع اي الاحكام المشروعة على وجه الاجمال والشيخ لما ضبط ما تفرق من المباحث المتعلقة
بالعلة والسبب والشرط ونحو ذلك اورد هذا البحث بعد ذكر السبب وصدره بكلمة اعلم تنبيها على
انه باب جليل القدر في الاصول يجب ضبطه لانه قد زعم بعضهم من انه لا عبرة بالاسباب اصلا والاحكام
انما تثبت بايجاب الله تعالى صريحا او دلالة بنصب الادلة والعلم لنا انما يحصل من الادلة وذلك للقطع بانها
مضافة الى ايجاب الله تعالى لانه شارع الشرائع اجماعا فلو اضيف الى الاسباب اخر لزم توارد العلل المستقلة
على معلول واحد وايضا لو كانت المذكورات عللا واسبابا لما انفكت الاحكام عنها ولم يتوقف على
الله تعالى وانكر بعضهم ذلك في العبادات خاصة اذ المقصود فيها الفعل فقط ووجوبه بالخطاب اجماعا
بخلاف المعاملات والعقوبات فانها تترتب على افعال العباد فيجوز ان يضاف الاموال وتسليم النفس
للعقوبة الى الاسباب ونسبة الوجوب الى الخطاب والجواب انه لا كلام في ان شارع الشرائع هو الله
وحده وانه الموجب للاحكام الا انا نضيف ذلك الى ما هو سبب في الظاهر بجعل الله تعالى
ويجعل الاحكام مترتبة عليها تيسيرا وتسهيلا على العباد ليتوصلوا بذلك الى معرفة الاحكام
بمعرفة الاسباب الظاهرة على انها امارات وعلامات لا مؤثرات وبعض ذلك قد ثبت بالنص
والاجماع كالبيع للملك والقتل للقصاص والزنا للحد وغير ذلك والى ما ذكرنا اشار بقوله سبحانه

يترتب عليه الحكم على ما مر في فصل الامر قوله فسبب الايمان بالله تعالى اى التصديق والاقرار بوجوده
ووحدانيته وسائر صفاته على ما ورد به النقل وشهد به العقل هو حدوث العالم اى كون جميع ما سوى الله
من الجواهر والاعراض مسبوقا بالعدم وانما سمي عالما لانه علم على وجود الصانع به يعلم ذلك ولا خفاء في ان وجوب
الايمان بايجاب الله تعالى الا انه نسب الى السبب تيسيرا على العباد وقطعا لحجة المعاندين والزاما لهم لئلا
يكون لهم تشبث بعدم ظهور السبب ومعنى سببية حدوث العالم انه سبب لوجوب الايمان بايجاب الله تعالى
هو فعل العبد لا لوجود الصانع او وحدانيته او غير ذلك مما هو ازلي وذلك لان الحادث يدل على ان له
محدثا صانعا قديما غنيا عما سواه واجبا لذاته قطعا للتسلسل ثم وجوب الوجود ينبئ عن جميع الكمالات
وينفي جميع النقصانات لا يقال لو كان السبب هو الحدوث الزماني على ما فسرتم لما كان القائلون
بقدم العالم بالزمان وحدوثه بالذات بمعنى المسبوقية بالغير والاحتياج اليه قائلون بوجوب
الايمان بالله لانا نقول من جملة الايمان بالله الايمان بانه صانع العالم بارادته واختياره والمختار لا يكون
الا حادثا وهم ينفون ذلك ثم هم متفاوتون على ما يشير اليه قوله تعالى سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى
يتبين لهم الآية الا ان الاستدلال بالآفاق هو اسد المراتب وهو صادق اكثر وقوعا واثبتها وادومها
اذ كل اجزاء مدنه والسموات والارضين والانفس ووجوده ركنه وهو التصديق والاقرار الصادر
عن النظر والتأمل من اهل الكلام في الصبي العاقل وهو اهل لذلك بدليل انه قد يتحقق بعد تبعا للابوين
فلو امتنع صحته لم يكن الا بحجر شرعي وذلك في الايمان محال لانه لا يحتمل عدم المشروعية اصلا نعم هو غير
مخاطب بالايمان لعدم التكليف المعتبر في الخطاب فيسقط عنه الاداء الذي يحتمل السقوط
في بعض الاحوال كما اذا اكره الكافر ان يؤمن فاكره على السكوت عن كلمة الاسلام قال الشيخ ابو الوليد
وجوب الاداء مبني على العقل الكامل عند بعضهم وعلى الخطاب عند عامة المشايخ فالصبي اذا
بلغ في شاهق الجبل ولم تبلغه الدعوة ثم مات ولم يؤمن كان معذورا عند عامة المشايخ لان وجوب
الاداء بالخطاب ولم يبلغه وعند الاكثرين لا يكون معذورا لان وجوب الاداء انما يشترط
فيه الخطاب لو كان في حكم يحتمل النسخ والرفع والايمان ليس كذلك بل انما يبتني صحة الاداء على كونه
مشروعا في حق المؤدي كما في جمعة اهل مصر قوله وللصلوة اى سبب الوجوب للصلوة هو الوقت على
ما مر تحقيق ذلك في الفصل المعقود لبيان ان المامور به نوعان مطلق وموقت قوله وللزكوة

اى سبب الوجوب للزكوة ملك المال الذي هو نصاب ووجوب الزكوة في ذلك المال لاضافتها اليها مثل قوله
عم هاتوا ربع عشر اموالكم ولتضاعف الوجوب بتضاعف النصاب في وقت واحد واعتبر الغنى
لانه لا صدقة الا عن ظهر غنى واحوال الناس في الغنى مختلفة فقدر الشرع بالنصاب الا ان تكامل
الغنى يكون بالنماء ليصرف الى الحاجات المتجددة فيبقى اصل المال وتحصيل الغنى وتيسير الاداء
فصار النماء شرطا لوجوب الاداء تحقيقا للغنى واليسر الا ان النماء امر باطن فاقيم مقامه السبب المؤدي
اليه وهو الحول المشتمل على الفصول الاربعة التي لها تاثير في النماء بالدر والنسل وزيادة القيمة بتفاوت
الرغبات في كل فصل الى ما يناسبه فصار الحول شرطا وتجدده بتجدد النماء وتجدد النماء تجدد المال
الذي هو السبب لان السبب هو المال بوصف النماء والمال بعد النماء غيره قبل النماء فيكون
تكرر الوجوب بتكرر الحول تكرر الحكم بتكرر السبب لا بتكرر الشرط قوله وللصوم اتفق المشايخ على
ان السبب وجوب صوم رمضان هو الشهر لانه يضاف اليه ويتكرر بتكرره الا انهم اختلفوا في
ان السبب مطلق شهود الشهر اعني الايام بلياليها لان الشهر اسم للمجموع وسببيته باعتبار
الاظهار شرف الوقت وذلك في الايام والليالي جميعا ولهذا لزم القضاء على من كان اهلا او
في الليل ثم جن وافاق بعد مضي الشهر ولهذا صح نية الاداء بعد تحقق جزء من الليل ولم يصح
قبله وتبين من حكم السبب جواز الاداء بل في وقت الواجب ووقت الصوم هو النهار لا غير
وذهب الاكثرون وهو المختار عند المصنف ان كل يوم سبب لصومه بمعنى ان الجزء الاول الذي لا يتجزى
من اليوم سبب لصوم ذلك اليوم لان صوم كل يوم عبادة على حدة مختص بشرائط وجوده
متفرد بالانتقاض بطريان نواقضه فيتعلق بسبب على حدة واما جواز النية بالليل ووجوب
القضاء على من افاق بعض الشهر فتقدم بيانه في باب الامر قوله وعن اما للانتزاع الحكم يعني ان كلمة
عن تدل على انتزاع الشيء عن الشيء وانفصاله عنه لانها للبعد والمجاوزة فاذا اوقعت صلة للاداء
فلا يحكم الاستواء اما ان يكون لانتزاع الحكم عن السبب كما يقال ادى الزكوة عن ماله والخراج
عن ارضه او يكون للدلالة على ان ما وجب على محل قد اداه عنه غيره كانه ناب عنه كما يقال ادى
العاقلة الدية عن القاتل وحمل الحديث على المعنى الثاني باطل لانه يقتضي الوجوب على العبد والكافر
والفقير الذين يمونهم المكلف ضرورة دخولهم فيمن يمونون وهو باطل لان العبد لا يملك شيئا

فلا تكلف بوجوب مالي والكافر ليس من اهل القربة والفقير ممن يجب له فلا تجب عليه وتصرف
اليه فلا يصرف له الا الخراج على الجواب وفي الاسرار ما يصلح جوابا عن هذا وهو ان العبد من حيث انه انسان
محتاج وهذه صدقة فيها نماء انما عليه كالنفقة والمولى ينوب عنه ولكن في الحقيقة لا وجوب عليه الا النفقة
بالبهيمة فيما عليه فعلى اصل الخلقة الوجوب على العبد وعلى اعتبار عارض المملوكية الوجوب على المولى
فوقعت كلمة عن لبيان انه الى المعنى الاصل وهكذا يقول في العبيد واما الكافر فخارج عقلا لانه ليس من اهل
القربة **قوله** بخلاف تضاعف الوجوب فانه امر حقيقي لا يحتمل الاستعارة التي هي من اوصاف اللفظ كذا قيل وليس
بسديد لان مراد السائل بالاستعارة انه كيف جاز الاضافة الى غير السبب مجازا فاجيب بتضاعف الوجوب بتضاعف
غير السبب بناء على انه يشبه السبب في احتياج الحكم اليه فالجواب ان الاضافة الى غير السبب واردة في الشرع
كحجة الاسلام وصلوة المسافر وتضاعف الوجوب بتضاعف غير السبب ليس بواقع الان يجعل تضاعفا
للسبب كما هو المدعى واما تكرر الواجب بتكرر الوقت فلتكرر السبب ايضا لان السبب هو الرأس بصفة
المؤنة فتكرر وجوبها بتكرر الحاجة فتكرر بتكرر الحول والشرع جعل يوم الفطر وقت الحاجة فيتجدد بتجدد
الحاجة **قوله** فهذا الدليل اقوى اشارة الى دفع ما يتوهم من الترجيح بكثرة الادلة وهو ان دليل سببية الرأس
لان تعليق الحكم بوصف المؤنة في قوله عم ادوا عمن تمونون يشعر بان هذه الصدقة تجب وجوب المؤن والاصل
في وجوب المؤن دليل عليه كما في العبيد والبهائم فيه تنبيه ايضا على اعتبار المؤنة والولاية **قوله**
والحج الكعبة الوجوب للحج هو البيت بدليل الاضافة لا الوقت او الاستطاعة لانه لا اضافة اليه ولا ايتكرر
بتكرر مع صحة الاداء بدون الاستطاعة كما في الفقير بعد الوقت شرط لجواز الاداء والاستطاعة لوجوبه لانه لا جواز بدون
الوقت ولا وجوب بدون الاستطاعة **قوله** وللعشر يعني ان السبب لكل من العشر والخراج هو الارض النامية الا انها
سبب للعشر بالنماء الحقيقي وللخراج بالنماء التقديري وهو التمكن من الزراعة والانتفاع وذلك لان العشر
مقدر بجنس الخارج فلا بد من حقيقته والخراج مقدر بالدراهم فيكفي النماء التقديري فقوله بحقيقة الخارج
متعلق بالنامية ثم كل من العشر والخراج مؤنة الارض حتى لا يعتبر فيه الاهلية الكاملة لان الله حكم
ببقاء العالم الى الحين الموعود وذلك بالارض وما يخرج منها فيجب عمارتها والنفقة عليها كالعبيد والدواب
فيلزم الخراج للمقاتلة الذابين عن الدار الحامين لها عن الاعداء والعشر للمحتاجين والضعفاء الذين بهم
يستنزل النصر على الاعداء ويستمطر في السنة الشهباء فكان النفقة على الفريقين نفقة على الارض ثم باعتبار النماء الحقيقي

هو الاضافة وغير ما غيره بانه
ترجيح بالقوة **قوله** وايضا
وصف المؤنة لترجح سببية
الرأس صح

485

العشر عبادة لان الواجب من النماء اعني الخارج من الارض قليلا من كثير بمنزلة الزكوة من المال النامي
وباعتبار النماء التقديري الخراج عقوبة لما في الاشتغال بالزراعة من الاعراض عن الجهاد والاحتقار
والاكبر والاقبال على المنقوص المذموم بلسان الشرع والاثر من روس الخطيئات وهذا يصلح سببا للذلة والصغار
وضرب ما هو بمنزلة الجزية ولا خفاء في ان الارض اصل والنماء وصف وتبع فيكون باعتبار الاصل
كل منهما مؤنة وباعتبار الوصف العشر عبادة والخراج عقوبة فيتنافيان باعتبار الوصف فلا يجتمعان
في سبب واحد هو الارض النامية وعندنا فلا يجب العشر من الارض الخراجية وذلك لان السبب للخراج
عند الارض وسبب العشر الخارج من الارض **قوله** وللطهارة اي اداء الصلوة لترتبها عليها في قوله اذا قمتم
الى الصلوة فاغسلوا اي اذا اردتم القيام الى الصلوة ومثل هذا اشعر بالسببية واما اضافتها الى
الصلوة وثبوتها بثبوتها وسقوطها فانما يصلح دليلا على سببية الصلوة دون اداءها والحدث شرط
لوجوب الطهارة لان الغرض من الطهارة ان يكون الوقوف بين يدي الرب بصفة الطهارة فلا يجب
تحصيلها الا على تقدير عدمها وذلك بالحدث فيتوقف وجوب الطهارة على الحدث فيكون شرطا
ولهذا لو توضأ من غير وجوب كما لو توضأ قبل الصلوة والتسلم الى الوقت جاز الصلوة به لان المعتبر
في الشرط هو الوجود قصدا او لم يقصد وليس الحدث سببا لان السبب الشيء ما يفضي اليه والحدث
يزيل الطهارة وينافيها وقد يجاب بانه لا يجعل سببا لنفس الطهارة بل لوجوبها وهو لا ينافيه بل يفضي اليه لا يقال
لو كان الحدث شرطا لوجوب الطهارة وهي شرط للصلوة لكان الحدث شرطا للصلوة لان شرط الشرط
شرط وايضا الصلوة مشروطة بالطهارة فيتأخر عنها فلو كانت سببا للطهارة لتقدمت عليها وهو
لانا نجيب عن الاول بان شرط الصلوة وجود الطهارة لا وجوبها والمشروط بالحدث وجوبها لا وجودها
وعن الثاني بان المشروط هو صحة الصلوة ومشروعيتها والشرط وجود الطهارة والسبب هو اداء الصلوة
لا نفسها والمسبب هو وجوب الطهارة لا وجودها فالمتقدم غير المتأخر **قوله** وللحدود والعقوبات يريد ان
السبب يكون على وفق الحكم فاسباب الحدود والعقوبات المحضة تكون محظورات محضة كالزنا والسرقة والقتل
واسباب الكفارات لما فيها من معنى العبادة والعقوبة تكون امورا دائرة بين الحظر والاباحة مثلا
الفطر في رمضان من حيث انه يلاقي فعل نفسه الذي هو مملوك له مباح ومن حيث انه جناية على العبادة
محظور وكذا الظهار والقتل الخطأ وصيد الحرم ونحو ذلك فان فيها كلها جهة من الحظر والاباحة بخلاف

مثل الشرب والزنا فانه يلاقي ٩ اما محضا فان قيل ظاهر هذا الكلام مشعر بان السبب كفارة اليمين هو اليمين
وانما دائرة بين الحظر والاباحة وقد سبق ان السبب الحقيقي هو الحنث واليمين سبب مجازا قلنا بنى الكلام ههنا
على السببية المجازية لانها اظهر واشهر حتى ذكر صاحب الكشف ان سبب الكفارة هو اليمين بلا خلاف
لاضافتها اليها الا انها تسبب بصفة كونها معقودة لانها دائرة بين الحظر والاباحة لا الغموس وشرط وجوبها
فوات البر لان الواجب في اليمين هو البر احترازا عن هتك حرمة اسم الله والكفارة خلف عن البر ليصير
كانه لم يفت فيشترط فوات البر لئلا يلزم الجمع بين الخلف والاصل واليمين وان انعدمت بعد الحنث
في حق الاصل اعني البر لكنها قائمة في حق الخلف فالسبب في الاصل والخلف **قوله** ولشرعية المعاملات
يعني ان ارادة الله هو بقاء العالم الى حين علمه وزمان قدره سبب لشرعية النكاح ونحو ذلك وتقديرين
ان الله هو قدر لهذا النظام المنوط بنوع الانسان بقاء الى قيام الساعة وهو مبني على حفظ الاشخاص
اذ بها بقاء النوع والانسان لفرط اعتدال مزاجه يفتقر في البقاء الى امور صناعية في الغذاء واللباس
والمسكن وذلك يفتقر الى معاونة ومشاركة من بين افراد النوع ثم يحتاج للتوالد والتناسل الى ازدواج
بين الذكور والاناث وقيام بالمصالح وكل ذلك يفتقر الى اصول كلية مقررة من عند الشارع بها يحفظ العدل
والنظام بينهم في باب المناكحات المتعلقة ببقاء النوع والمبايعات المتعلقة ببقاء الشخص اذ كل احد يشتهي
ما يلائمه ويغضب على من يزاحمه فيقع الجور ويختل امر النظام فلهذا السبب شرعت المعاملات **قوله** ولاختصاصات
قد سبق ان من الاحكام ما هو اثر لافعال العباد كالملك في البيع والحل في النكاح والحرمة في الطلاق وهذه
تسمى الاختصاصات الشرعية فسببها الافعال التي هي آثارها وهي التصرفات المشروعة كالايجاب والقبول
مثلا فالحاصل ان الفقه هو العلم بالاحكام الشرعية العملية على ما مر فهي اما ان يتعلق بامر الآخرة وهي العبادات
او بامر الدنيا وهي اما ان يتعلق ببقاء الشخص وهي المعاملات او ببقاء النوع باعتبار المنزل وهي المناكحات
او باعتبار المدينة وهي العقوبات وبهذا الاعتبار والترتيب جعل اصحاب الشافعي على اربعة اركان كل باب
كل منها وذكر ما يناسبه على التفصيل **قوله** واعلم لما كان المعنى رفعا في العلة والسبب ما يكون له نوع تاثير
ولا يوجد ذلك في بعض ما جعل علة وسببا للاحكام وكان المصطلح فيما سبق ان للعلة تاثيرا دون
السبب فكان بعض ما سماه ههنا سببا قد جعله فيما سبق علة ونفى كونه سببا اشار ههنا الى اختلاف
الاصطلاحات ازالة للاستبعاد وتوهم الاعتراض وهذه الاصطلاحات ماخوذة من الملاقات

البيع ونحو

القوم ولا مشاحة فيها **قوله** واما الشرط فهو على ما ذكر المصنف اربعة شرط محض وشرط فيه معنى العلة
وشرط فيه معنى السببية وشرط مجازا اي اسما ومعنى لا حكما ووجه الضبط ان وجود الحكم ان لم يكن مضافا
اليه فهو الرابع كاول الشرطين اللذين علق بهما الحكم وان كان فان تخلل بينه وبين الحكم فعل فاعل مختار
غير منسوب اليه وكان غير متصل بالحكم فهو الثالث كحل قيد العبد والا فان لم يعارضه علة تصلح لاضافة
الحكم اليها فهو الثاني كشق الزق وان عارضه فهو الاول كدخول الدار في انت طالق ان دخلت الدار وذكر فخر الاسلام
قسما خامسا سماه شرطا في معنى العلامة وهو العلامة نفسها لما ان العلامة عندهم من اقسام الشرط ولذا سمى
صاحب الهداية الاحصان شرطا محضا بمعنى انه علامة ليس فيها معنى العلية او السببية وقد يقال ان الشرط ان
لم يعارضه علة فهي في معنى العلية وان عارضته فان كان سابقا كان في معنى السبب وان كان مقارنا او متراخيا
فهو الشرط المحض وفيه نظر **قوله** وهو اي الشرط المحض اما حقيقي يتوقف عليه الشيء في الواقع او بحكم الشارع حتى لا يصح
بدونه اصلا كالشهود للنكاح او الا عند تعذره كالطهارة للصلوة واما جعلي يعتبره المكلف ويعلق عليه
تصرفاته اما بكلمة الشرط مثل ان تزوجتك فانت طالق او بدلالة كلمة الشرط بان يدل الكلام على التعليق دلالة
كلمة الشرط عليه مثل المرأة التي اتزوجها طالق لانه في معنى ان تزوجت امرأة فهي طالق باعتبار ان ترتب
الحكم على الوصف تعليق له به كالشرط **قوله** وقد حاول ان الى بيان اثر الشرط الجعلي وانه ليس بمنزلة الشرط الحقيقي
بحيث لا يصح الحكم بدونه **قوله** فيضاف الحكم اليه الى ما لم يعارض الشرط علة صالحة لاضافة الحكم اليها فالحكم يضاف الى الشرط لانه
يثبت به العلة في توقف الحكم عليه بخلاف ما لو وجدت حقيقة العلة فانه لا عبرة حينئذ بالشرط والحلف فلو شهد
قوم بان رجلا علق طلاق امرأته الغير المدخولة بدخول الدار وآخرون بانه دخل الدار وقضى القاضي بوقوع
الطلاق ولزوم نصف مهر المثل فالضمان على شهود دخول الدار وحدهم ضمنوا للزوج ما اداه الى المرأة
من نصف مهر المثل لانهم شهود الشرط السالم عن معارضة العلة الصالحة لاضافة الحكم اليه ولو رجع شهود
دخول الدار وشهود اليمين اي التعليق جميعا فالضمان على شهود التعليق لانهم شهود العلة باعتبار
ما يؤول اليه او باعتبار ان العلة اعم من الحقيقة وما فيه معنى السببية او باعتبار انه شهادة الفريقين
وقضاء القاضي اتصل الحكم بالعلة فبطل العلية ومع وجود العلة الصالحة لاضافة الحكم اليها لا حاجة
للاضافة الى الشرط فان قيل لو شهد قوم بانه تزوج هذه المرأة بالف وآخرون بانه دخل بها ثم رجع
الفريقان فالضمان على شهود الدخول مع انه شرط والتزوج علة قلنا هذا مبني على شهود الدخول ايضا
شهود

الفلاح عن الضمان حيث في ملك الزوج عوض ما غرم من المهر وهو نظيفه آه مما وقع البضع بخلاف ما نحن فيه **قوله** كشهود التخيير لكونه مفضيا الى الحكم في الجملة والاختيار علة يحصل بها لزوم المهر فالحكم يضاف الى العلة دون السبب **قوله** فان قال لا شرط في اضافة الحكم الى الشرط ان لا يعارضه علة صالحة لاضافة الحكم اليها اورد مثالا ليس فيه معارضة العلة اصلا وهو ما اذا رجع شهود الشرط فقط وحكمه وجوب الضمان عليهم على ما ذكر في الاسلام واما المذكور في اصول شمس الائمة وابي اليسر فهو انهم لا يضمنون وهو المنصوص في الجامع الصغير ثم اورد مثالا يوجد فيه معارضة العلة الصالحة لاضافة الحكم وهو ما اذا رجع شهود الشرط واليمين جميعا ثم اورد مثالا فيه معارضة العلة لكنها لا تصلح لاضافة الحكم اليها وهو ما اذا قال رجل ان كان قيد عبده عشرة ارطال فعبده حر ثم قال وان حل احد قيده فعبده حر فشهد شاهدان بان القيد عشرة ارطال وقضى القاضي بعتق العبد ثم حل المولى قيد العبد فاذا هو ثمانية ارطال فعند ابي حنيفة يضمن الشاهدان قيمة العبد لان قضاء القاضي نافذ ظاهرا وباطنا لابتنائه على الحجة الشرعية من واجب العمل بها ولا بد من صيانته عن البطلان باثبات التصرف المشهود عليه مقدما على القضاء بخلاف ما اذا كان الشهود عبيدا او كفارا فانه لا عبرة بالقضاء لامكان الوقوف على حقيقة الصدق وفيما نحن فيه قد تعذر معرفة وزن القيد لانه لا يمكن الا بحل القيد فلم يمكن اضافته اليه والعلة اعني التعليق غير صالح للاضافة اليها لانه تصرف من المالك في ملكه من غير تعد ولا جناية كما اذا باع ماله او اكل طعام نفسه فتعين الاضافة الى الشرط وهو كون القيد عشرة ارطال والشهود قد تعمدوا بالكذب المحض فيجب الضمان عليهم وعندهما ينفذ القضاء ظاهرا لا باطنا لانه بني على الحجة الباطلة الا ان العدالة دليل الصدق ظاهرا فيعتبر حجة في وجوب العمل ولو نفذ باطنا كان العبد رقيقا وقت القضاء ويعتق بحل المولى قيده فلا يضمن الشهود وما ذكرنا من ان العلة من المالك اعني تعليقه العتق هو المذكور في اصول فخر الاسلام وغيره وهو الموافق لما تقرر عندهم من ان علل الاختصاصات الشرعية هي التصرفات المشروعة حتى لو ادعى شراء الدار واقام البينة وقضى القاضي كانت علة الملك هي الشراء دون القضاء فاذا طلب السبب المعين من العلة هي قضاء القاضي بضمان العتق محل نظر والتحقيق انه صرح في مسئلة رجوع الفريقين اعني شهود التعليق وشهود الشرط ان شهود التعليق وهي صالحة لاضافة الضمان اليها لانما اثبت العتق بطريق التعدي حيث ظهر كذبهم بالرجوع فلهذا كانت العلة في مسئلة حل القيد هي قضاء القاضي دون تعليق المالك والتحقيق انه بان في الصورة ان العتق لم يكن متحققا في الواقع وانما لزم بقضاء القاضي

واذا حله بعتق العبد واذا نفذ القضاء ظاهرا وباطنا تحقق العتق قبل الحل
صح

المبنى على الشهادة الباطلة وهو حكم مفوق الى الهلاك الا انه في صورة رجوع الفريقين شهود التعليق علة متعدية صالح لاضافة الضمان اليها فلا يضاف الى شهود الشرط اعني وقوع المعلق عليه وفي مسئلة حل القيد العلة غير صالحة لاضافة الضمان لخلوها عن معنى التعدي فيضاف الى الشرط وهو شهود كون القيد عشرة ارطال لتعمدهم بالكذب المحض لولا مانع للاضافة الى الشرط لتحقق العتق قبله ظاهرا وباطنا ولان شهود الشرط هنا بمنزلة شهود العلة من وجهين احدهما ان وزن القيد متحقق الوجود والشرط ما يكون على خطر الوجود وثانيهما ان التعليق كان مقرا معترف به المالك والشهود قد شهدوا بوجود المعلق عليه كان ذلك في معنى الشهادة بالتنجيز فكانوا شهود العلة لا اثباتهم العتق في الحقيقة فان قيل لو لم يثبت الضمان حتى يضاف الى العلة او الشرط بل يثبت العتق بلا شرط اجيب بان العتق حكم مفوق الى الهلاك اي المال فلا بد من الضمان والعتق بلا شرط بمنزلة الضمان على السيد فلا بد من الاضافة **قوله** والمشي مباح يعني ان المشي وان كان سببا وهو مباشرة العلة في الاضافة الى الحكم والاقتصار به وقد تعذرت الاضافة الى العلة كان ينبغي ان يضاف الحكم دون الشرط الا ان الضمان ضمان عدوان فلا بد فيما يضاف اليه من السبب التعدي ولا تعدي في السبب اعني المشي لانه مباح محض وهذا لانه لو كان المشي تعديا لما كان الحفر في ملك الغير فسقط الماشي بغير اذن المالك لم يلزم الضمان على الحافر والرواية في ذلك بل الرواية مطلقة في ضمان الحافر المتعدي لا يتأتى مع انه المشي مباح في نفسه وان حرم بالغير في بعض كالواقي بملك الغير لا انا نقول الحفر ايضا كذلك والظاهر ان تقييد المشي بالاباحة احتراز عن محل الخلاف في بعض الوقوع من اصحاب ان فيه انه لا ضمان على الحافر عند تعدي الماشي بخلاف الفاء وقع بنفسه في بئر العدوان فانه الضمان على الحافر لان الايقاع علة متعدية صالحة للاضافة اليها فلا يضاف الى الشرط **قوله** واما وضع الجنب يعني ان هذه الامور طرق مفضية الى التلف فيكون سببا وفيه نظر لانه لا معنى للسببية الا الافضاء الى الحكم والتعدي الذي غير تأثير وهذا جار في حفر الحفر وحل القيد وفتح الباب ونحو ذلك **قوله** وهو اي الشرط الذي في حكم السبب شرط اعترض عليه اي حصل بعد حصوله فعل فاعل مختار غير منسوب ذلك الفعل الى الشرط فيخرج الشرط المحض مثل ان دخلت الدار فانت طالق اذ التعليق وهو فعل المختار لم يتوسط على الشرط بل بالعكس وخرج ما اذا اعترض على الشرط الا فعل مختار بل طبيعي كما اذا شق زق الغير فسال المائع فتلف وخرج فانه ليس في معنى السبب بل في معنى العلة ولهذا يضمن واما وجوب الضمان عند محمد في صورة فتح باب القفص فليس مبنيا على ان الطائر منسوب الى الفتح بل الا فعل الطائر هدر فيلحق بالافعال الغير الاختيارية كسيلان المائع

قوله لا يضمن عندنا ثم بالخلاف وليس كذلك فان الحق بان الكون حل القيد في حكم السبب لا تعليل لعدم
الضمان وتقريره ان الشرط المحض يتأخر عن صورة العلة والسبب يتقدمها لانه طريق الى الحكم ومفض اليه
بان تتوسط العلة بينهما فيكون متقدما لا محالة وانما قال صورة العلة لان الشرط المحض يتقدم على انعقادها
عليه لما سبق من ان التعليق يمنع العلية الى وجود الشرط فلا بد ان يثبت الشرط حتى تنعقد فحل القيد لما كان
متقدما على الاباق الذي هو علة التلف كان شرطا في معنى السبب لا في معنى العلة لان العلة ههنا مستقلة غير
مضافة الى السبب ولا حادثة به بخلاف سوق الدابة وانما او عبد الغير بالاباق فابق فانما يضمن بناء على
ان امره استعمال للعبد وهو غصب بمنزلة ما اذا استخدمه وما نحن فيه بيان تقدم السبب على صورة العلة
ان ما هو مفض الى الشيء ووسيلة اليه لا بد ان يكون سابقا عليه بحسب [illegible] لانه مفض الى الحكم والمطلوب تقدمه على
صورة العلة وههنا نظر وهو ان وجوب تأخر الشرط عن صورة العلة انما هو في الشرط التعليقي لا الحقيقي
كالشهادة في النكاح والطهارة في الصلوة والعقل في التصرفات على ما يجيء **قوله** لنا ان فعل الطير والبهيمة
هدر شرعا ولا تصلح لاضافة التلف اليه فيضاف الى الشرط وايضا هما لا يصبران عن الخروج عادة ففعلهما يلحق
بالافعال الطبيعية بمنزلة سيلان المائع فظهر ان كلا من كون فعلهما هدرا وكونه بمنزلة الافعال الطبيعية مستقل
في الاستدلال على الضمان فوق كلام المص كما ينبغي ولابي حنيفة وابي يوسف انه ان اريد ان فعل الطير والبهيمة
هدر في اضافة الحكم اليه فمسلم لكنه لا ينافي اعتباره في قطع الحكم عن الشرط وان اريد انه هدر مطلقا حتى لا يعتبر في قطع الحكم
عن الغير فممنوع كما اذا ارسل كلبه الى الصيد ثم اتبعه فاخذه لا يحل لان فعله هو الميل عن السنن
هدر في اضافة الحكم اليه لكونه بهيمة لكنه معتبر في منع اضافة الفعل عن المرسل وكذا الخ ان هذا جواب على الوجه الاول
عن استدلال محمد بناء على ما ساق كلامه من ان الاستدلال واحد فان قيل من فتح الباب شرط لا علة لكن قد تبين
ان الشرط القائم تعارضه علة صالحة لاضافة الحكم اليه فالحكم يضاف الى الشرط وههنا كذلك لان فعل البهيمة لا يصلح
علة للضمان على المالك وقد تقرر ان الحكم ههنا هو التلف لا الضمان وان النزاع في صحة اضافته الى فعل البهيمة قلنا
وكونه كالفعل الطبيعي فينبغي ان لا يضمن في صورة شق الزق **قوله** ولو قال الولي فاعترض بان الظاهر انه لا
لا يليق … في البئر اجيب بان التمسك بالظاهر انما يصلح للدفع والولي يحتاج الى استحقاق الدية على العاقلة فلا بد من اقامة
البينة على انه وقع في البئر بغير تعمد منه **قوله** وان شرط اسما لا حكما كما اذا قال ان دخلت هذه الدار وهذه الدار
فانت طالق فاول الشرطين بحسب الوجود شرط اسما لتعلق الحكم عليه في الجملة لا حكما لعدم تحقق الحكم عند فان دخلت الاولى …

انا انا
في نكاحه طلقت اتفاقا وان ابانها فدخلت الاولى او دخلت احديهما فابانها فدخلت الاخرى لم تطلق اتفاقا وان
فدخلت احديهما ثم تزوجها فدخلت الاخرى تطلق عندنا لان اشتراط الملك حال وجود الشرط انما هو لصحة وجود الجزاء لا لصحة
وجود الشرط بدليل انها لو دخلت الدارين في غير الملك انحلت اليمين ولا بقاء لليمين لان محل اليمين هي الذمة فتبقى ببقائها
فلا يشترط الا عند الشرط الكامل لانه حال نزول الجزاء المفتقر الى الملك وبهذا يخرج الجواب عن قول زفر ان الشرطين شيء
واحد في وجود الجزاء وفي احدهما يشترط الملك فكذا في الاخر **قوله** واما العلامة على ما تقتضي تفسير المص ما تعلق بالشيء
من غير تأثير فيه ولا توقف له عليه بل من حيث انه دال على وجود ذلك الشيء فتباين الشرط والسبب والعلة والمشهور
انها ما يكون علما على الوجود من غير ان يتعلق به وجوب ولا وجود الا انهم شغلوا فيه بالاحصان مع ان وجوب الرجم
موقوف عليه وسماه بعضهم شرطا فيه معنى العلامة وبعضهم شرطا على الاطلاق لتوقف وجوب الرجم عليه واما تقدمه على
وجود الزنا فلا ينافي ذلك فان تأخر الشرط عن صورة العلة ليس بلازم في الشروط بل قد تتقدم كشروط
الصلوة وشهود النكاح كذا في الكشف وهو حاصل الاشكال الذي ذكره المص والجواب عنه بان لزوم التأخير عن صورة
العلة انما هو في الشرط التعليقي واما الحقيقي اعني ما يتوقف عليه الشيء عقلا او شرعا فقد يتقدم على صورة العلة
كشروط الصلوة وشرط النكاح وقد يتأخر كما في حفر البئر على وجه وشق زق وقطع الحبل المنافي على وجه
ثقل القيد ولو المنافي ولكونه اقوى بواسطة الاتصال بالحكم سمي شرطا في معنى العلة والمتقدم لعدم مقارنة الحكم سمي
علامة وحاصل الكلام ان الاحصان شرط الا انه سمي علامة لضعف جهة العلية في عدم الاتصال بالحكم ثم
كلام المص محل نظر اما اولا فلان الشرط التعليقي قد يكون متقدما وانما المنافي … والعلم به كما في تعليق
عتق العبد بكون قيده عشرة ارطال واما ثانيا فلانه ليس كل شرط متقدم يسمى علامة كشروط الصلوة والنكاح شرط
منافي قد يكون في معنى العلة كشهود اليمين على ما سبق واما ثالثا فلان الشرط الذي في معنى العلة قد يتقدم على صورة
العلة كما اذا كان ولادة من سقط البئر بغير حفر البئر فان ثقله الذي هو العلة قد حصل بعد الشرط اعني ازالة الماسك
من الارض **قوله** وما كان لم نظر في كون الاحصان علامة لا شرطا في معنى العلة وقيل بان لعل كونه علامة وان صلح
محلا للشرط الا انه لا حقا به فانه ليس شرطا في معنى العلة اذ الشرط انما يكون في معنى العلة اذا لم تعارضه علة صالحة
لاضافة الحكم كالزنا ههنا مع ان الاحصان عبارة عن خصال حميدة بعضها مندوب اليه وبعضها ما هو مأمور به
فلا يصلح ان يكون في معنى العلة الموجبة للعقوبة المحضة **قوله** فان قيل مبنى هذا السؤال على الرواية المذكورة في الاسرار
وهي ان عتق هذا العبد لا يثبت بشهادة الكافرين وان كانت شهادتهما حجة على هذا العتق لولا الزنا وذلك

الظاهر

لان قبول الشهادة في الاعتاق قبل الزنا يستلزم ايجاب الرجم على المسلم فمن ثم تحقق الاحصان والمذكور في الهداية والكتب انه يثبت العتق نظرا على الحول الاول ولا يثبت سبق تاريخ الاعتاق على الزنا لما فيه من تضرر المسلم بوجوب الرجم عليه فان حاصل ان شهادتهما يتضمن ثبوت العتق وتقدمه على الزنا وتضرر الاول يرجع الى الكافر فيقبل والثاني الى المسلم فلا يقبل ومهنا لا تثبتها اي في خصوص ثبوت الاحكام بشهادة الرجال مع النساء لا يثبت بشهادة النساء العقوبة لان الاحصان علامة لا علة او سبب او شرط في معنى العلة ليكون اثباته اثبات العقوبة **قوله** ومو يصلح الضمير للشهادة وتذكيره باعتبار ان المصدر في معنى ان مع الفعل
قوله ومو ما ذكر من اضرار المسلم في هذه الصورة تكذيبه في لو عادة الرق ودفع انه ان كان لاحقا به الرجم وحاصل هذا الكلام ان امتناع قبول شهادة النساء لخصوصية في المشهود به ومو الحد وفي ذلك منتف في الاحصان لانه علامة لا موجب وامتناع قبول شهادة الكفار لخصوصية في المشهود عليه ومو كونه مسلما فلا يقبل في الصورة المذكورة لتضرر العبد المسلم فان الرق مع الحيوة خير من العتق مع الرجم **قوله** وعند ابي حنيفة لا يقبل شهادة القابلة في الصور لان الولادة في حقنا الملتبس بعلامة بمنزلة العلة المثبتة للنسب حرم انا لا نعلم ثبوت النسب الا بها فينتقر الاثبات لها كمال الحجة رجلان او رجل وامرأتان بخلاف ما اذا وجد الفراش القايم او الحبل الظاهر او اقرار الزوج بالحبل فان كلا من ذلك دليل ظاهر يستند اليه ثبوت النسب ويكون الولادة علامة مؤثرة ولا اعلق مع بالولادة طلاق بعني فيما اذا لم يكن الحبل ظاهرا ولا الزوج مقرا به الا لو وصلا احدهما فعند ابي حنيفة يثبت بمحط اقرارها بالولادة كما في تعليق الطلاق بالحيض ووجه ايراد هذه المسئلة مهنا ان الولادة علامة لثبوت النسب وان جعلت شرطا تعليقيا ففهدنا يعتبر جانب كونه علامة حتى يثبت بشهادة امرأة فيثبت ما يبتنى بها من الطلاق وغيره وعنده يعتبر جانب الشرطية حتى لا يثبت في حق الطلاق الا بشهادة رجلين او رجل وامرأتين ولا امتناع في ثبوت الولادة في حق نفسها لانه حق وقوع الطلاق كما انه لا امتناع في ثبوت ثيابة الامة في نفسها لا في حق لستحقاق الرد على البايع فيما اذا اشترى امة على انها بكر فادعى المشتري انها ثيب وشهدت امرأة بذلك وتحقيق ذلك ان للولادة اصلا ووصفا ومو كونها شرطا والثابت بشهادة الواحدة مو الاول دون الثاني واما ثبوت النسب فانما يكون بالفراش القايم وبالولادة يظهر ان النسب كان ثابتا بالفراش القايم وقت العلوق كذا في شرح التقويم
قوله بخلاف الجلد فينبغي ان يتقدم الجلد على الرجم لا سيما ان الواو في النظم يوجب القران في العلم عند ان فعى فان قيل قوله ثم لم يأتوا عطف على قوله يرمون فيكون شرطا مثله كما اذا قيل ان دخلت الدار ثم تكلمت زيدا فانت

طالق وعبدي حر كان تكلم زيد شرطا للطلاق والعتق جميعا مثل الدخول فلو جعل عجز الاول شرطا في حق العتق لزم الغاء الشرط الثاني في حقه قلنا لو سلم ان قوله ولا تقبلوا عطف على فاجلدوهم على مجموع الجملة الاسمية فانما جعلنا العجز عن اقامة البينة لغوا في حق رد الشهادة لما لاح من الدليل على انه في حقه علامة لا شرط حقيقي وفي حق الجلد شرط لا علامة ومو ان القذف في نفسه كبيرة فيكفي في رد الشهادة وتقديم الجلد على العجز ليس بممكن بل يتوقف عليه فيكون شرطا **قوله** قلنا يعني ان القذف في نفسه ليس كبيرة موجبة لرد الشهادة بل مو متردد بين ان يكون حسبة لله ومنعا للفاحشة ولو كان في نفسه كبيرة وفاحشة لم تكن الشهادة عليه مقبولة اصلا فان قيل لما احتمل الحسبة ولم يكن جناية محضة كان ينبغي ان لا يتعلق به الجلد ورد الشهادة قلنا مو وان احتمل ان يكون حسبة الا انه لا يحل الاقدام عليه وان كان صادقا الا ان يوجد الشهود في البلد فاذا مضى زمان يتمكن من احضار الشهود ومو الى آخر المجلس في ظاهر الرواية والى ما يراه الامام ومو المجلس الثاني رواية عن ابي يوسف ولم يحضرهم صار القذف كبيرة متحققا على الحال كستند الى الاصل لا اقتصار انه قذف وله بينة عادلة الا انه عجز عن احضارهم لموتهم او غيبتهم او امتناعهم عن الاداء ولو كان ثبوت الفسق ورد الشهادة مقتصرين على حال العجز كان العجز شرطا لا علامة فان قيل لو كان القذف مترددا بين الحسبة والجناية فكما اعتبر جهة الجناية رعاية لجانب المقذوف باقامة الحد على القاذف ينبغي ان يعتبر جهة الحسبة رعاية لجانب القاذف قلنا اعتبرنا ذلك في انه اذا اتى بالبينة على زنا المقذوف قبل تقادم العهد اقيم الحد عليه واذا اتى بها بعده بطل رد شهادة القاذف وصار مقبول الشهادة لم يقم الحد على المقذوف لان تقادم العهد شبهة يندرئ بها الحد واختلفوا في حد التقادم فاشار في الجامع الصغير الى ستة اشهر وفوضه ابو حنيفة الى راي القاضي في كل عصر والاصح انه مقدر **قوله باب المحكوم به** ومو الفعل الذي يتعلق به خطاب الشارع والابد من تحققه حسا اي من وجوده في الواقع بحيث يدرك بالحس او بالعقل لان الخطاب لا يتعلق بما لا يكون له وجود اصلا والمراد بالوجود الحسي ما يعم مدارك العقل بطريق التغليب ليدخل فيه تصديق القلب والنية في العبادات مع وجوده الحسي اما ان يكون له وقوع ووجود شرعي اولا وكل القسمين اما ان يكون سببا لحكم شرعي اولا ومعنى الوجود الشرعي ان يعتبر الشرع له اركانا وشرائط يحصل من اجتماعها مجموع يسمى باسم خاص ويوصف بكونه صحيحا بوجود تلك الاركان والشرائط وينتفي بانتفائها كالصلوة والبيع ومعنى سببية الفعل لحكم شرعي ان يجعل الشرع ذلك الفعل بالتعيين سببا لحكم شرعي موضع لفعل المكلف كالزنا لوجوب الحد او اثبات كالبيع للملك بخلاف الاكل فان الشرع لم يجعله بالتعيين سببا لبطلان الصوم مثلا بل جعل الامساك عن اركان الصوم فلزم

بطلانه بانتفائه ثم ما له وجود شرعا ان وجد بجميع اركانه وشرائطه مع اوصاف اخر معتبرة في الشرع لكن لا من حيث انها ذاتية
لها فهو صحيح بالاصل والوصف وهو المراد بالصحيح عند الاطلاق وان وجدت الاركان دون الاوصاف المعتبرة الغير الذاتية
كالبيع بالخمر او الخنزير يسمى فاسدا اي قويا مستدل الوجود اذا ذهب رونقه وطراوته وبقي اصله وان انتفى شيء من الاركان
والشرائط يسمى باطلا كبيع المضامين والملاقيح لانتفاء الركن وكالنكاح بلا شهود لانتفاء الشرط وكثيرا ما يطلق
احدهما على الآخر كما قالوا بيع ام الولد والمدبر والمكاتب فاسد اي باطل واطلقوا على البيع بالميتة والدم
تارة لفظ الفاسد واخرى لفظ الباطل وعند الشافعي هما لفظان مترادفان ولا مشاحة في الاصطلاح **قوله** ثم المحكوم به
اما حقوق الله المراد بحق الله ما يتعلق به النفع العام من غير اختصاص باحد فينسب الى الله تعالى لعظم خطره وشمول
والا فباعتبار التخليق الكل سواء في الاضافة الى الله تعالى وتقدس ما في السموات والارض وباعتبار التضرر والانتفاع هو متعال
عن الكل ومعنى حق العبد ما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة مال الغير فلهذا ذكرنا انه لا يتصور قسم آخر اجتمع فيه
حق الله وحق العبد على السوية وهذه اعتبارات اربع **قوله** اما حقوق الله فثمانية عبادات خالصة كالايمان و
خالصة كالايمان وعقوبات خالصة كالحدود وعقوبات قاصرة كحرمان الميراث وحقوق دائرة بين الامرين
كالكفارات وعبادات فيها معنى المؤنة كصدقة الفطر ومؤنة فيها معنى العبادة كالعشر ومؤنة فيها
معنى العقوبة كالخراج وحق قائم بنفسه كخمس الغنائم والمعادن كذلك الحكم الى آخره **قوله** وكذا لكل واحد من الايمان وفروعه
مشتمل على الاصل والملحق به والزوائد يعني ان في جملة الفروع اصلا وملحقا به وزوائد لا يعني ان كل واحد من الفروع
يشتمل على الثلثة والمراد بالفروع ما سوى الايمان من العبادات لابتنائها على الايمان واحتياجها اليه ضرورة
ان ما لم يصدق بالله لم يتصور منه التقرب اليه وكون الطاعات من فروع الايمان وزوائده لا ينافي كونها
ما له اصل وملحق به وزوائد فالاصل هو التصديق بالقلب اذعان القلب وقبوله لوجود الصانع
ووحدانيته وسائر صفاته وبنبوة محمد عم وجميع ما علم مجيئه به بالضرورة على ما هو معنى الايمان في اللغة
الا انه قيد باشياء مخصوصة ولهذا قال النبي عم ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله الحديث فنبه
على ان المراد معناه اللغوي وانما الاختصاص في المؤمن به فمعنى التصديق هو الذي يعبر عنه بالفارسية
بگرويدن وراست گوي داشتن وهو المراد بالتصديق الذي جعله المنطقيون احد قسمي العلم على ما صرح به
رئيسهم ولهذا فسره السلف بالاعتقاد والمعرفة مع اتفاقهم على ان بعض الكفار كانوا يعرفون النبي عم
كما يعرفون ابناءهم ويستيقنون امره الا انهم استكبروا ولم يذعنوا فلم يكونوا مصدقين والملحق باصل الايمان

هو الاقرار باللسان لكونه ترجمة عما في الضمير ودليلا على تصديق القلب وليس باصل لان معدن التصديق
هو القلب ولهذا يسقط الاقرار عند تعذره كما في الاخرس ويحتمل السقوط كما في المكره وكون الاقرار ركنا من الايمان ملحقا
باصله انما هو عند بعض العلماء كشمس الائمة وفخر الاسلام وكثير من الفقهاء وعند بعضهم الايمان هو التصديق
وحده والاقرار شرط لاجراء الاحكام في الدنيا حتى لو صدق ولم يقر باللسان مع تمكنه منه كان مؤمنا عند الله
وهذا اوفق باللغة والعرف لانه في عمل القلب حقا فتنبطت الاحكام بدليله الذي هو الاقرار ولهذا
اتفق الفريقان على انه اصل في احكام الدنيا لابتنائها على الظاهر حتى لو اكره الحربي او الذمي على الايمان
فاقر صح ايمانه في حق احكام الدنيا مع قيام القرينة على عدم التصديق ولو اكره المؤمن على الردة اي التكلم
بكلمة الكفر فتكلم بها لم يصر مرتدا في حق احكام الدنيا لان التكلم بكلمة الكفر دليل الكفر فلا يثبت حكمه
مع قيام المعارض وهو الاكراه وركنه انما هو تبدل الاعتقاد وزوائد الايمان هي الاعمال لما ورد
في الحديث من انه لا ايمان بدون الاعمال نفيا لصفة الكمال بناء على انها من متممات الايمان ومكملاته
الزائدة عليه واما الفروع فالاصل فيها الصلوة لانها عماد الدين وثانية الايمان وجبت شكرا للنعم
الظاهرة والباطنة لما فيها من اعمال الجوارح وافعال القلب والملحق به الصوم من حيث انه عبادة بدنية خالصة
فيها تطويع الاركان لخدمة خالقها لا مقصودة بالذات وزوائدها مثل الاعتكاف المؤدي الى تعظيم المسجد
وتكثير الصلوات حقيقة او حكما بالانتظار على شريطة الاستعداد **قوله** وعبادة فيها مؤنة كصدقة الفطر وجبت
بذلك لان جهة المؤنة فيها هي وجوبها على الانسان بسبب رأس الغير كالنفقة وجهات العبادة فيها
كثيرة مثل تسميتها صدقة وكونها طهرة للصائم واشتراط النية في ادائها ونحو ذلك مما هو من امارات
العبادة ولما فيها من معنى المؤنة لم يشترط لها كمال الاهلية المشروطة في العبادات الخالصة فوجبت في مال
الصغير والمجنون اعتبارا لجانب المؤنة خلافا لمحمد فانه اعتبر جانب العبادة **قوله** والخراج مؤنة
فيها عقوبة لما كان المؤنة في العشر والخراج باعتبار الاصل وهو الارض على ما سبق تحقيقه في بحث
السبب والعبادة والعقوبة باعتبار الوصف وهو النماء في العشر والتمكن من الزراعة في الخراج سميا
مؤنة فيهما معنى العبادة والعقوبة ولما كان في الخراج معنى العقوبة والذل والمسلم اهل الكرامة والعز لم يصح
ابتداء الخراج عليه حتى لو اسلم اهل الدار طوعا او قسمت الاراضي بين المسلمين لم يصح وضع الخراج عليهم لكن صح
البقاء الخراج على المسلم حتى لو اشترى مسلم من كافر ارض خراج كان عليه الخراج لا العشر لان الخراج لما تردد بين

العقوبة

الغير اللايقة بالمسلم والمؤنة اللايقة به لم يصح ابطاله بالشك ولان جهة المؤنة راجحة فيها لكونها باعتبار الاصل
وهو الارض والمؤمن اهل للمؤنة فيصح بقاؤه وان لم يصح ابتداءً ولما كان في العشر معنى العبادة لم يصح ابتداءً
على الكافر لان الكفر ينافي القربة من كل وجه ولان هذا العشر حزب كرامة والكفر مانع عنه مع امكان الخراج كما ان
في الخراج حزب اهانة والاسلام مانع عنه مع امكان العشر واما بقاؤه حتى لو ملك ذمي ارضا عشرية فعند محمد يبقى
على العشر لانه من مؤن الارض والكافر اهل للمؤنة ومعنى العبادة تابع فيسقط في حقه وعند ابي يوسف
يضاعف العشر لان الكفر مناف للقربة فلا بد من تغيير العشر والتضعيف تغيير للوصف فقط فيكون اسهل
من ابطال العشر ووضع الخراج لما فيه من تغيير الاصل والوصف جميعا والتضعيف في حق الكافر مشروع
في الجملة كصدقات بني تغلب وما يمر به الذمي على العاشر لا يقال فيه تضعيف الكفر بنافيهما لانا نقول
بعد التضعيف صار في حكم الخراج وهو من خواص الكفر وخلا عن وصف القربة وعند ابي حنيفة رح ينقلب العشر
خراجا لان العشر لم يشرع الا بوصف القربة والكفر ينافيه فيسقط بسقوطه والتضعيف ثبت بالاجماع على خلاف
القياس في قوم معينين تعذر ايجاب الجزية او الخراج عليهم خوفا من الفتنة لكثرتهم وقربهم من الروم
فلا يصار اليه مع امكان ما هو اصل في الكافر وهو الخراج **قوله** وحق قايم بنفسه اي ثابت بذاته من غير ان يتعلق فالمصاب
بذمة عبد يؤديه بطريق الطاعة كخمس الغنايم والمعادن فان الجهاد حق الله تعالى اعزازا لدينه واعلاءً لكلمته
فكله حق الله تعالى الا انه جعل اربعة اخماسه للغانمين امتنانا واستبقى الخمس حقا له حقا لازما اداؤه طاعة وكذا المعادن
ولهذا جاز صرف خمس الغنم الى الغانمين والى آبائهم واولادهم وخمس المعدن الى الواجد عند الحاجة **قوله** وقاصر
كحرمان الميراث فانه حق الله تعالى اذ لا نفع فيه للمقتول ثم انه عقوبة للقاتل لكونه غرما لحقه بجنايته حيث باشر ما
مع علة الاستحقاق وهي القرابة لكنها قاصرة من جهة انه لم يلحقه الم في بدنه ولا نقصان في ماله
بل امتنع ثبوت ملكه في تركة المقتول ولما كان الحرمان عقوبة وجزاء للقتل الى المباشر الفعل نفسه بان
يتصل فعله بالمقتول ويحصل اثره بناءً على ان المراد ترتب الحكم على الفعل حيث قال لا ميراث للقاتل
لم يثبت في حق الصبي اذا قتل مورثه عمدا او خطاءً لان فعله لا يوصف بالخطر والتقصير لعدم الخطاب
والجزاء يستدعي ارتكاب محظور ولا في القتل بالسبب بان حفر بئرا في غير ملكه فوقع فيها مورثه وملكه
او شهد على مورثه بالقتل فقتل ثم رجع عن شهادته فان السبب ليس بقتل حقيقة والحاق السبب
على الحكم باعتبار انه شرط في معنى السبب الى العلة فان قيل قد ثبت الحرمان بدون التقصير كمن

قتل

قتل مورثه خطاء قلنا الجواب ان البالغ الخاطي يوصف بالتقصير لكونه ممتد الخطى الا ان الله تعالى رفع الحكم في بعض
المواضع تفضلا منه ولم يرفعه في القتل لعظم خطر الدم **قوله** لا لان الكفارات عندنا في ضمان
المتلف ولا فرق في التلف بين المباشرة والتسبيب واعترض بان ضمان المتلف لا يصح في حقوق
الله تعالى لانه منزه عن ان يلحقه خسران لا يحتاج الى جبره بل الضمان في حقوقه جزاء للفعل قيل المراد بالمتلف
هو الحق الثابت لصاحب الشرع الفايت بفعل بجنايته كاستعباد الفايت بالقتل والمراد
بالمتلف هو المحل اما في القتل فلان صفة الدية او القصاص واما في غيره فظاهر **قوله** وهي
اي العبادة غالبة في الكفارات لانها صوم واعتاق وصدقة ويؤمر بها بطريق الفتوى دون
الجبر واستثنى القوم من هذا الحكم كفارة الفطر فان جهة العقوبة فيها غالبة متمسكين بقولهم من افطر
في رمضان متعمدا فعليه ما على المظاهر فذهب بعض الى انهم لما جعلوا التشبيه بكفارة الظهار
دليلا على كون جهة العقوبة غالبة لزم ان يكون كفارة الظهار ايضا كذلك ثم استدل عليه بان الظهار
منكر من القول وزور فيكون جهة الجناية غالبة فيلزم ان يكون في اجزائها جهة العقوبة غالبة وهذا
فاسد نقلا وحكما واستدلالا اما الاول فلان السلف قد صرحوا بان جهة العبادة في كفارة
الظهار غالبة واما الثاني فلان من حكم ما يكون العقوبة فيه غالبة ان تسقط بالشبهة وتتداخل
ككفارة الصوم حتى لو افطر في رمضان مرارا لم يلزمه الا كفارة واحدة وكذا في رمضانين عند اكثر
المشايخ ولا تداخل في كفارة الظهار حتى لو ظاهر من امرأته مرتين او ثلاثا في مجلس واحد او مجالس متفرقة
لزمه بكل ظهار كفارة واما الثالث فلان كون الظهار منكرا من القول وزورا انما يصلح حجة لكونه جناية
على ما هو مقتضى ايجاب الكفارة على انه كان في الاصل للطلاق ويحتمل التشبيه للكرامة وبهذا ايضا
قصور في الجناية فيصلح لايجاب الحقوق الدائرة ولولا ذلك لكان جزاؤه عقوبة محضة وايضا ذكر
بعضهم ان السبب هو الظهار الذي هو جناية محضة والعود الذي هو امساك بمعروف ونقض للقول
الزور وهو عطف العود على الظهار ثم رتب الحكم عليهما الا انه جوز اداءها قبل العود لانها انما شرعت
انهاءً للحرمة الثابتة بالظهار فيجوز تقديمها على الفعل لينتهي الحرمة بها فيقع الفعل بصفة الحل وذكر
في الطريقة المعينية لانه لا استحالة في جعل المعصية سببا للعبادة التي حكمها تكفير المعصية واذهاب
السيئة خصوصا اذا صار معنى الزجر فيها مقصودا وانما المحال ان يجعل سببا للعبادة الموصلة

الى الجنة لانها مع حكمها الذى هو الثواب الموصل الى الجنة يجر من احكام المعصية فتجبر المعصية لو ا
حكمها سببا للوصول الى الجنة وهو محال وقد ذكر المحققون في الفرق بين كفارة الفطر وغيرها ان داعية الجناية
على الصوم لما كانت قوية باعتبار ان شهوة النظام معتاد للنفس احتيج فيها الى زاجر فوق ما في باقي
الجنايات فصار الزجر فيها اصلا والعبادة تبعا فان من دعته نفسه الى الافطار طلبا للراحة
فتأمل فيما يجب عليه من المشقة انزجر لا محالة وفي باقي الكفارات بالعكس الا يرى انه لا معنى
للزجر عن القتل الخطاء وان كفارة الظهار شرعت فيما يندب الى تحصيل ما تعلقت الكفارة به
تعلق الاحكام بالعلل وهو العود وكفارة اليمين شرعت فيما يجب تحصيل ما تعلقت به تعلق الاحكام
بالشروط كمن حلف لا يكلم اباه وشرع الزواجر فيما يندب او يجب تحصيله لمن يليق بالحكمة
قوله وكذا كفارة الفطر يعني ان العقوبة غالبة فيها لوجوه الاول قوله عم من افطر في رمضان
متعمدا فعليه ما على المظاهر فحمل ما ذهب اليه المص من كون العقوبات غالبة في كفارة الظهار
هو وجه الاستدلال ظاهر واما على ما هو المذهب فقيل وجه انه قيد الافطار بصفة التعمد الذى به
تتكامل الجناية ثم رتب عليه وجوب الكفارة فدل ذلك على علية العقوبة كما هو مقتضى كمال الجناية
الثاني الاجماع على ان الكفارة لا تجب على من افطر خطاء بان سبق الماء حلقه في المضمضة فعلم
في سببها كمال الجناية لما سقطت بالخطاء كفارة الخطاء وفي كمال الجناية كمال العقوبة الثالث انه ليس
في الافطار شبهة الاباحة بوجه وهذا ابلغ على ان جنايته كاملة كان ينبغي ان يكون كفارته عقوبة محضة
الا انه لما كان ممتنعا عن تسليم الحق الى مستحقه لا ابطالا للحق الثابت له اذ لا يتصور الجناية بالافطار
بعد تمام الحق فيحصل بهذا الاعتبار قصور ما في الجناية فلم يجعل الزاجر عقوبة محضة ولا يخفى
ان هذه الوجوه الثلثة متقاربة قوله وهي اى الكفارات عقوبة وجوبا بمعنى انها وجبت اجزية للافعال
يوجد فيها معنى الحظر كالعقوبات وعبادة اداء بمعنى انها يتأدى بالصوم والاعتاق والصدقة وهي
قرب ويؤدى بطريق الفتوى كالعبادات دون الاستيفاء كالعقوبات وهذا الكلام كما اورده فخر
الاسلام في كفارة الفطر خاصة يعني انها وجبت قصدا الى العقوبة والزجر بخلاف سائر الكفارات
فان العقوبة فيها تبع اذ لا معنى للزجر عن القتل الخطاء مثلا وقد اشرنا الى ذلك فيما سبق قوله
كاقامة الحدود فان الحدود واجبة بطريق العقوبة ويؤديها الامام عبادة لانه مامور بها فاما انها عكس

وذلك هو ان يجب شيء عبادة وقربة ويكون لوائه عقوبة للمكلف وزجرا فلا يوجد في الشرع بل لا يتصور
قوله فتسقط هذه تفريعات على ان العقوبة غالبة في كفارة الفطر الآن توسيط قوله وهي عقوبة وجوبا
وعبادة اداء يخرج النظم عن نظامه ولولا ان المص جعل الضمير في قوله وهي عقوبة للكفارات لكان يجعل
لكفارة الفطر فيحسن النظم ويستقيم المعنى التفريع الاول ان كفارة الفطر تسقط بالشبهة لو ورثت جهة اباحة
فيما هو محل الجناية كالوقاع مع على ظن عدم طلوع الفجر او غروب الشمس وقد بان خلافه بخلاف سائر الكفارات
فانه لا يختلف بين محل ومحل والجماع زوجته او كالطعام فلا يورث شبهة في اباحة الافطار كمن قتل
بسيفه الحرب حرم فيه الكفارة انما تسقط بالشبهة قضاء القاضي كما لو رأى هلال رمضان وحده فشهد عند
القاضي فرد شهادته لتفرده او لفسقه فصام لقوله عم صوموا لرؤيته ثم افطر في هذا اليوم ولو بالجماع
لم يلزمه الكفارة لان القضاء هنا نافذ ظاهرا فتورث شبهة حل الافطار له لو كان نافذا ظاهرا
وباطنا لاورث حقيقة الحل وزعم ان قضاء القاضي برد شهادته خطاء لا يخرج عن كونه شبهة كما لو
شهدوا بالقصاص على رجل فقضى القاضي عليه فقتله الولي وهو عالم بكذب الشهود ثم جاء المشهود
بقتله حيا لا يجب القصاص على الولي وعندنا لا تجب الكفارة لان هذا اليوم من رمضان في حقه
بالدليل قطعا وجعل الغير لا يورث شبهة في حقه كما لو شرب جماعة على ما في يد وعلم به البعض
دون البعض الثالث ان المرأة لو افطرت عمدا حتى لزمتها الكفارة ثم حاضت في ذلك اليوم او مرضت
سقطت عنها الكفارة وكذا الرجل لو افطر ثم مرض لما الحيض فلانه يعدم الصوم من اول النهار
واما المرض فلانه يزيل استحقاق الصوم فيتحقق في هذا اليوم ما ينافي الصوم او استحقاقه
فيكون شبهة الرابع انه لو اصبح صائما ثم سافر فافطر لم تلزمه الكفارة وان لم يبح له الافطار في ذلك
اليوم لان السفر المبيح في نفسه تورث شبهة واما لو افطر ثم سافر بعد الافطار فلا تسقط الكفارة
لانها لا تجب حقا لله تعالى بما هو من فعل العبد اختيارا بخلاف الحيض والمرض فانه من قبل من له الحق
قوله وما اجتمعا اى ما اجتمع فيه الحقان وحق الله تعالى غالب حد القذف فانه زاجر يعود نفعه الى العامة
العباد وفيه دفع العار عن المقذوف ولغلبة المعنى الاول يجري فيه التداخل حتى لو قذف جماعة
بكلمة او كلمات متفرقة لا يقام عليه الا حد واحد ولا يجري فيه الارث ولا يسقط بعفو المقذوف
ولا يستوفى بالتوفيق ويفوض استيفاؤه الى الامام واما ما اجتمع فيه الحقان وحق العبد غالب القصاص

فان الله تعالى نفس العبد حق الاستعباد وللعبد حق الاستمتاع ففي شرعية القصاص اخلاء العالم عن الفساد
الا انه وجب بطريق المماثلة المبنية عن معنى الجبر وفيه معنى المقابلة بالمحل فكان حق العبد راجحا
ولذا فوض استيفاؤه الى الولي ووجب فيه الاعتياض بالمال **قوله** واما حد قاطع الطريق فهي خالص
حق الله تعالى قطعا كان او قتلا لان سببه محاربة الله ورسوله وقد سماه الله تعالى جزاء والجزاء المطلق
ما يجب حقا لله تعالى قطعا بمقابلة الفعل وعندنا فهي اذا كان الحد قتلا ففيه حق الله تعالى من جهة انه يستوفيه الامام
دون الولي ولا يسقط بالعفو وحق العبد من جهة ان فيه معنى القصاص حيث لا يجب الا بالقتل
قوله ثم تبعية اهل الدار اي بعد ما صار اداء احد ابوي الصبي خلفا عن ادائه صار تبعية اهل الدار عن
اداء احدهما اي احد الابوين لما لم يوجد او لما لم يوجد تبعية اهل الدار صارت تبعية الغانمين خلفا مثلا
لو سبي صبي فان اسلم هو بنفسه مع كونه عاقلا فهو الاصل والا فان اسلم احد ابويه فهو تبع له والا فان اخرج
الى دار الاسلام فهو مسلم بتبعية الدار وان لم يخرج او قسم او بيع من مسلم في دار الحرب فهو تبع لمن سباه في الاسلام فلو
مات يصلى عليه ويدفن في مقابر المسلمين ثم التحقيق ان عند عدم الابوين ليست التبعية خلفا عن اداء
احد الابوين بل عن اداء الصبي بنفسه كابن الميت خلف عنه في الميراث وعند عدمه يكون ابن الابن خلفا عن الميت
لا عن ابنه لئلا يلزم للخلف خلف فيكون الخلف خلفا واصلا وقد يقال لا امتناع في كون الشيء اصلا من وجه
خلفا من وجه **قوله** لكنه اي التيمم خلف مطلق يرتفع به الحدث الى غاية وجود الماء بالنص وهو قوله تعالى فلم تجدوا
ماء فنقل الحكم في حال العجز عن الماء الى التيمم مطلقا عند ارادة الصلوة فيكون حكمه حكم الماء في تادية النوافل
به وتحقيق ذلك انه جعل التراب خلفا عن الماء فحكم الاصل افادة الطهارة وازالة الحدث وكذا الحكم الخلف
اذ لو كان له حكم يخالفه لما كان خلفا بل اصلا وانما جعل التيمم خلفا عن الوضوء فحكم التوضؤ اباحة الدخول في الصلوة
بواسطة رفع الحدث بطهارة حصلت به لا مع الحدث فكذا التيمم لانه لو كان خلفا في حق الاباحة مع الحدث لكان
حكمه هو الاباحة مع قيام الحدث فلم يكن خلفا وعندنا فهو خلف ضروري بمعنى انه ثبت خلفيته ضرورة
الحاجة مع قيام الحدث اي لاسقاط الفرض عن الذمة مع قيام الحدث كطهارة المستحاضة حتى لم يجز تقديمه
على الوقت ولا اداء فرضين بتيمم واحد اما قبل الوقت فلان الضرورة لم تتحقق واما بعده فلان اداء فرض واحد
فلان الضرورة قد انعدمت وحتى قال فيمن له اناءان من ماء احدهما طاهر والاخر نجس وقد اشتبه عليه يجب
عليه التحري والاجتهاد ولا يجوز له التيمم لان وجود ماء طاهر بيقين يقدر على استعماله بدليل الشرع وهو التحري

فلا ضرورة ح وعندنا لا يجوز التحري لان التراب طهور مطلق عند العجز عن الماء وقد تحقق العجز بالتعارض الموجب
للتساقط فصار كان الاناءين عدما واعلم ان وجوب التحري عنده فيما اذا لم يوجد ماء اخر
طاهر بيقين واما اذا وجد فالتحري جائز فلهذا عدل المص عن عبارة فخر الاسلام حيث قيد جواز التحري
في مسئلة الاناءين بحالة السفر اي حالة عدم القدرة على ماء طاهر بيقين ثم لا يخفى ان عدم صحة التيمم قبل
التحري عنده فهو مبني على انه لا صحة للتيمم بدون العجز عن استعمال الماء سواء كان خلفا ضروريا او خلفا
مطلقا ولا عجز مع امكان التحري ولذا يجوز التيمم فيما اذا تحير فتفريع هذه المسئلة على كون التيمم خلفا ضروريا
بمعنى انه انما يكون بقدر ما يندفع به ضرورة اسقاط الفرض ليس كما ينبغي وان اريد بكونه ضروريا انه لا يكون الا عند
ضرورة العجز عن استعمال الماء فهذا امر لا يتصور فيه نزاع **قوله** ثم عندنا اي بعد ما اتفق اصحابنا على كون
الخلفية مطلقا اختلفوا في تعيين الخلف فقال ابو حنيفة وابو يوسف الخلفية في الالة بمعنى ان التراب
خلف عن الماء لانه تعالى نص عند النقل الى التيمم على عدم الماء وكون التراب ملوثا في نفسه لا يوجب العدول
عن ظاهر النص لان نجاسة المحل حكمية فيجوز ان يكون تطهير الالة ايضا كذلك وقوله عم التراب طهور المسلم
ولو الى عشر حجج ما لم يجد الماء يؤيد ذلك فان قيل لو كانت الخلفية في الالة لافتقر الى الاصابة
كالماء لاعم شرط الخلف ان لا يزيد فلم يجز التيمم على الصخرة الملساء قلنا ليس هذا من الزيادة في شيء لان معناها
الزيادة في الحكم وترتب الاثار الا يرى ان التنصيف اي التيمم عن مسح الراس والرجل لا يوجب زيادة على الوضوء
فعندهما يجوز امامة المتيمم للمتوضئ اذا لم يجد المتوضئ ماء لان شرط الصلوة في حق كل منهما موجود بكماله
فيجوز بناء احدهما على الاخر كالغاسل على الماسح مع ان المسح بدل من الرجل في قبول الحدث ورفعه واما اذا
وجد المتوضئ ماء كان في زعمه ان شرط الصلوة لم يوجد في حق الامام وان صلوته فاسدة فلا يصح اقتداؤه
به كما اذا اعتقد ان امامه مخطئ في جهة القبلة وقال محمد وزفر رح الخلفية في الفعل بمعنى ان التيمم خلف
عن التوضؤ لان الله تعالى امر بالوضوء اولا ثم بالتيمم عند العجز فلا يجوز اقتداء المتوضئ بالمتيمم كاقتداء المنم
بالمومي وما ذكر ان زفر مع محمد في هذه المسئلة يوافق ما ذكره الاسبيجابي في شرح المبسوط الا ان المذكور في عامة
الكتب انه يجوز اقتداء المتوضئ بالمتيمم عند زفر وان وجد المتوضئ ماء **قوله** وشرط الخلفية اي لابد في ثبوت
الخلف من امكان الاصل ليصير السبب منعقدا للاصل ثم من عدم الاصل في الحال العارض ليتحول الحكم
للمصير الى الخلف مع وجود الاصل مثلا ارادة الصلوة انعقدت سببا للوضوء لامكان حصول الماء بطريق
الكرامة

ثم الظهور الى بينتقل الحكم الى التيمم وهذا كما لو احلف ليمسن السماء فان اليمين انعقدت موجبة للبر
لامكان مس السماء في الجملة الا انه معدوم عرفا وعادة فانتقل الحكم الى الخلف وهو الكفارة بخلاف ما لو
حلف على نفي ما كان او لثبوت ما لم يكن في الزمان الماضي فانه لا تثبت الكفارة لعدم امكان البر على ما سبق
تحقيق ذلك **باب المحكوم عليه** وهو المكلف اي الذي تعلق الخطاب بفعله واهليته
لذلك يتوقف على العقل اذ لا تكليف على الصبي والمجنون وقد اطلق الحكماء وغيرهم لفظ العقل على معان
كثيرة منها الجوهر المجرد في ذاته وفعله بمعنى انه لا يكون جسما ولا جسمانيا ولا يتوقف افعاله على تعلقه وهذا
معنى الجوهر المجرد الغير المتعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف ولو قال غير المتعلق بالاجسام لكان انسب ليخرج النفوس
الفلكية لو البدن انما يطلق على بنية الحيوان ولقد حكى الحكماء ان العقل اول ما صدر عن الواجب سبحانه وتعالى
الله ثم يقولهم اول ما خلق الله العقل وانما ادعوا لانهم استدلوا على ذلك بدلائل واهية مبنية
على مقدمات فاسدة مثل ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ونحو ذلك ومنها قوة النفس الانسانية
بها تتمكن من ادراك الحقائق وهذا معنى الاثر الفائض عليها من العقل بالمعنى الاول ومنها مراتب قوى النفس
على سببها ومنها الغريزة التي يلزمها العلم بالضروريات عند سلامة الالات او نفس العلم بذلك وهذا معنى العلم بوجوب الواجبات
واستحالة المستحيلات وجواز الجائزات ومنها ملكة حاصلة بالتجارب يستنبط بها المصالح والاغراض وهذا معنى
ما يحصل به الوقوف على العواقب ومنها قوة يميز بين الامور الحسنة والقبيحة ومنها هيئة محمودة للانسان
في حركاته وسكناته وكلامه الى غير ذلك من المعاني المتفاوتة والمتقاربة فاصطلح في هذا المقام اهل الشرع على العقل
فقالوا هو نور يضيء به طريق يبتدأ به من حيث ينتهي اليه درك الحواس فيبتدى المطلوب للقلب فيدركه
القلب بتأمله بتوفيق الله تعالى ومعنى ذلك انها قوة للنفس بها تنتقل من الضروريات الى النظريات الا انه
لما كان ظاهر هذا التفسير اخفى من العقل احتاج المص الى توضيحه وتبيين المراد منه فزعم انه يحتمل ان يراد بالعقل
ههنا ذلك الجوهر المجرد الذي هو اول المخلوقات على ان يكون النور بمعنى المنور ولا يخفى بعد هذا الاحتمال
عن الصواب فانهم جعلوا العقل من صفات الراوي والمكلف ثم فسروه بهذا التفسير ويحتمل ان يراد به الاثر
الفائض من هذا الجوهر على نفس الانسان كما ذكره الحكماء من ان العقل الفعال هو الذي يؤثر في النفس
ويعدها للادراك وحال نفوسنا بالاضافة اليه حال ابصارنا بالنسبة الى الشمس فكما ان بافاضة نور الشمس
يدرك المحسوسات كذلك بافاضة نوره يدرك المعقولات فقوله نور اي قوة شبيهة بالنور في انه يحصل بها الادراك

يضيء اي يبصر فاضوء به اي بذلك النور يبتدأ به اي بذلك الطريق والمراد به الافكار وترتيب المبادي
الموصلة الى المطلوب ومعنى اصابتها صيرورتها بحيث يهتدي القلب اليها ويتمكن من ترتيبها وسلوكها
للوصول الى المطلوب وقوله من حيث ينتهي اليه متعلق بيبتدى والضمير في اليه عائد الى حيث اي من محل
ينتهي اليه ادراك الحواس فيبتدى اي يظهر المطلوب للقلب اي الروح المسمى بالقوة العاقلة والنفس الناطقة
فيدركه القلب بتأمله اي التفاته اليه في التوجه نحوه بتوفيق الله والهامه الا بتأثير النفس او توليدها
فان الافكار معدات للنفس وفيضان المطلوب انما هو بالهام الله تعالى واعلم ان العقل الذي يحصل به
الادراك باشراقه واضاءة نوره ويكون نسبته الى النفوس نسبة الشمس الى الابصار على ما ذكره الحكماء
هو العقل المسمى بالعقل الفعال لا العقل الذي هو اول المخلوقات ففي كلام المص تسامح **قوله** وقد يطلق
العقل على قوة للنفس بها يكتسب العلوم اشارة الى معنى آخر للعقل باعتبار يحصل للنفس مراتبها
الاربع فعلى ما سبق كان حاصل معناه حصول شرائط الوصول الى المطلوب وانكشاف الحجب بينه وبين المطالب
والنهي الى طريق التوصل الى المقاصد واما على هذا فمعناه قابلية النفس لهذه المعاني فان قيل من
شان القوة التأثير والفعل ومعنى القابلية التأثر والانفعال فكيف يفسر بها قلت هي قوة باعتبار ترتيب
المبادي وتهيئة المعدات والتصرف فيها وقابلية من حيث ان حصول المطلوب انما هو بالالهام وبتوفيق
العلامة فان قلت القوة التي بها تكتسب النفس العلوم تشمل مراتبها الاربع فكيف يفسر بقابلية الاشراق التي
هي المرتبة الاولى اعني العقل الهيولاني قلت المراد قابلية الاشراق الى ان يكمل جميع الاثار ويحصل
غاية المطلوب وهذا يتناول المراتب الاربع فان قلت كيف جعل المراتب الاربع في الشرح مراتب قوة النفس
وقابليتها للاشراق وفي المتن مراتب تصرف القلب بواسطة العقل فيما ارتسم في الحواس قلت
حاصلهما واحد فان هذه المراتب مراتب النفس باعتبار قوتها في اكتساب العلوم وتصرفها في المبادي
لحصول المطلوب فيحصل ثمان مراتب اربع مراتب النفس واربع مراتب قوتها النظرية التي بها تتمكن من اكتساب
العلوم واربع مراتب تصرفاتها في المبادي ومعنى تصرف القلب فيما ارتسم في الحواس ان يدرك الغائب
من الشاهد اي يستدل من الآثار واللوازم على المؤثرات والملزومات مثل ان يستدل من العالم وتغيراته
على ان له صانعا قديما غنيا عما سواه بريا عن النقائص وان ينتزع الكليات من الجزئيات بان
ينتزع من الجزئيات المكتنفة بالعوارض المشخصة واللواحق الخارجية حقائقها الكلية واما تفاصيل
المراتب

الاربع فهو ان للنفس الانسانية قوتين احدهما مبداء الادراك وهو باعتبار تاثرها عما فوقها مستكملة
مفاداتها وتسمى نظرية والثانية مبداء الفعل وهي باعتبار تاثيرها في البدن الموضوع مكملة اياها تاثيرا اختياريا
وتسمى عقلا عمليا وللقوة النظرية في تصرفاتها في المعقولات مراتب اربع فالكتاب الكامل اربع مراتب وذلك لان
النفس في مبداء الفطرة خالية عن العلوم مستعدة وتسمى عقلا هيولانيا تشبيها لها بالهيولى الاولى
الخالية في نفسها عن جميع الصور القابلة لها وذلك بمنزلة استعداد الطفل للكتابة ثم اذا ادرك الضروريات
واستعدت لحصول النظريات سميت عقلا بالملكة لحصول ملكة الانتقال كاستعداد الامي لتعلم الكتابة
ثم اذا ادركت النظريات وحصل لها القدرة على استحضارها متى شاءت من غير تجشم كسب جديد سميت
عقلا بالفعل لشدة قربه من الفعل وذلك بمنزلة استعداد القادر بالفعل على الكتابة الذي لا يكتب ولكن يكتب
متى شاء واذا كانت النظريات حاضرة عندها مشاهدة لها سميت عقلا مستفادا لاستفادة هذه القوة
والحالة من العقل الفعال وذلك بمنزلة الشخص حين ما يكتب بالفعل وعبارة المحقق ان العقل المستفاد
هو حضور اليقينيات وحصول صور المعقولات للنفس وهو الظاهر من تسمية المستفاد وان العقل الهيولاني
يكون قبل استعمال الحواس وادراك الضروريات والعقل بالملكة بعده والمص جعل الهيولاني استعداد النفس
للانتزاع بعد حصول المحسوسات والعقل بالملكة علم البديهيات على وجه يوصل الى النظريات اي رتبة للنفاذ
الى المجهولات النظرية واما جعل المستفاد ثمانية وهو رتبة رابعة فانما هو باعتبار الغاية وكون الرئيس المطلق
الذي يخدمه ساير القوى والا فالمستفاد مقدم بحسب الوجود على العقل بالفعل لانه انما يكون بعد التحصيل والاحضار
مرة او مرات ثم هذه المراتب استعدادات للنفس مختلفة بالشدة والضعف كالثلث الاول وكمال لها
كالرابعة ويطلق على النفس بحسب ما لها من هذه الاحوال ولا شك ان للنفس في كل حال من تلك الاحوال قوة
لم تكن قبل فيطلق على نفس القوى ايضا ونعني بالقوة المعنى الذي به يصير الشيء فاعلا ومنفعلا وجعلوا
المرتبة الثانية وهي ان يدرك البديهيات مرتبة على وجه يوصل الى النظريات مناط التكليف لانها تخرج
الانسان عن درجة البهائم ويشرق عليها نور العقل بحيث يتجاوز لادراك المحسوسات قوله فاعلم ان بداية درك
الحواس بعينها ذكر في تعريف العقل لدرك الحواس نهاية لزم ان يكون له بداية ولما ذكر بطريق ادراك العقل بداية
لزم ان يكون نهاية لان ادراكاتنا امور حادثة منقطعة ولما جعل قوله من حيث متعلقا بيبتدي هو العنصر في اليه
عائدا الى حيث اي الحرف يبتدا به من المقام الذي ينتهى اليه درك الحواس لزم ان يكون نهاية درك الحواس بداية

درك العقل فذكر ان بداية درك الحواس هو ارتسام المحسوس في احدى الحواس الخمس الظاهرة وهي اللمس وهي قوة
سارية في البدن كله بها يدرك الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ونحو ذلك والذوق وهي قوة منبثة في العصب
المفروش على جرم اللسان يدرك بها المطعوم والشم وهي قوة مرتبة في زائدتي مقدم الدماغ الشبيهتين
بحلمتي الثدي يدرك بها الروائح والسمع وهي قوة مرتبة في العصب المفروش على سطح باطن الصماخ يدرك بها الاصوات
والبصر وهي قوة مرتبة في العصبتين المجوفتين يتلاقيان في مقدم الدماغ ثم يفترقان الى العينين بها تدرك الالوان
والاضواء والاشكال وغيرها وفي قوله ان المرتسم فيها صور المحسوس لا نفسه فان المحسوس هذا هو اللون الموجود في الخارج مثلا وهو
ليس بمرتسم في الباصرة بل صورته كما ان المعلوم هو ذلك الموجود والحاصل في النفس صورته ومعنى معلوميته
حصول صورته لا حصول نفسه ونهاية درك الحواس ارتسام المحسوس في الحواس الباطنة والمشهور انها ايضا
خمس الحس المشترك وهي قوة مرتبة في التجويف الاول من الدماغ ومبادي عصب الحس يجتمع فيها صور المحسوسات فيدركها
والخيال وهي قوة مرتبة في آخر التجويف المقدم يجتمع فيها مثل المحسوسات ويبقى فيها بعد الغيبة عن الحس المشترك
فهي خزانة له والوهم وهي قوة مرتبة في آخر التجويف الاوسط من الدماغ لا بل هو موخره على ما ذكره المص
بها يدرك المعاني الجزئية الغير المحسوسة اعني التي لم تتادى اليها من طرق الحواس وان كانت موجودة في المحسوسات
كعداوة زيد وصداقة عمرو واي فقط وهي قوة مرتبة في التجويف الاخير من الدماغ تحفظ المعاني الجزئية التي
ادركها الوهم وهي في انه للوهم بمنزلة الخيال للحس المشترك والمفكرة وهي قوة مرتبة في الجزء الاول من التجويف
الاوسط من الدماغ بها يقع التركيب والتفصيل بين الصور المحسوسة الماخوذة عن الحس والمعاني المدركة بالوهم
كان انسان له راسان وانسان عديم الراس وهذا معنى اخذ المدركات من الطرفين وهذه القوة يستعملها النفس
على اي نظام تريد فان استعملها بواسطة الوهمية وحدها سميت متخيلة وان استعملها بواسطة القوة العقلية
وحدها او مع الوهمية سميت مفكرة وما ذكر من محل القوى هو الموافق لما ذكره المحققون
من علماء التشريح واستدلوا عليه بان الآفة في ذلك المحل يوجب الآفة في فعل القوة ولفظ ثم في كلام
المص ليس لترتيب هذه القوى في الوجود والمحل بل لترتيب تصرفاتها وافعالها فانه يرتسم اولا صور
المحسوس ثم تخزن ثم يرتسم منه المعاني ثم تحفظ ثم يقع بينهما التركيب والتفصيل والاقتران ثم بعد
فاستاد بلفظ بعد الى ان محلها بعد محل الوهم قوله فاذا تم هذا اي ارتسام الصور والمعاني واخذ
المفكرة اياهما من الطرفين بنزع النفس الناطقة من المفكرة علوما اي صورا او معاني كلية لا انا نعلم

بالتصرف والتفكر في الاشياء الجزئية يكتسب استعدادا لقبول صور الاشياء وصور في الصداقة الكلية
المجردة عن العوارض المادية قبولا عن العقل الفعال المتنقل بها لمناسبة ما بين كلي وجزئي ثانيا ولا
تمام التقريب في ان نهاية درك الحواس هو بداية ادراك العقل على ما يشعر به التقريب المذكور للعقل واما
تحقيق هذه المباحث مما لا يليق بهذا الكتاب ثم الظاهر ان معنى التقريب المذكور ليس ما ذكره المحقق في شرحه
من الشارحين وانه لا يحتاج الى هذا التطويل وان عود الضمير الى حيث وهو لازم النظر فيه مما لم يعهد
في العربية بل المراد ان العقل نور يضيء الطريق الذي يبتدأ به في الادراكات من غاية انتهاء درك الحواس
الى ذلك الطريق بمعنى انه لا مجال فيه لدرك الحواس وهو طريق لادراك الكليات من الجزئيات والغيبيات من الشاهدات
فان طريق ادراك المحسوسات مما يسلكه العقلاء والصبيان والمجانين بل البهايم فلا يحتاج الى العقل الذي
نحن بصدده ثم اذا انتهى ذلك الطريق واريد به سلوك ذلك الطريق فهي نور للنفس به يهتدي الى سلوكه
بمنزلة نور الشمس في ادراك المبصرات فاذا ابتداء الانسان بذلك الطريق وشرع فيه ورتب المقدمات
على ما ينبغي تبدى المطلوب للقلب بفيض الملك العلام **قوله** ثم معلوما ان العقل يريد بهذا الكلام الاشارة الى
ان طريقة معرفة حصول ذلك النور في الانسان وذلك ان الموهدان كان لا اختيارنا اثره في وجوده يسمى العلم
نظريا والا فعمليا بمعنى انه علم كيفية يتعلق بالعمل وبهذا الاعتبار تنقسم الحكمة الى النظرية والعملية ويجعل للنفس
القوة النظرية والقوة العملية والاولى مكملة للنفس والثانية مكملة للنفس والبدن بتحريك البدن على الشرع
الى الخيرات وهذا التحريك يستلزم المعرفة بالخير والشر من حيث انهما خير وشر وبالعكس اما الاول فلان الشرع
مستلذات للبدن وملايمات للشهوة والغضب والخيرات مشاق وتكاليف ومخالف للهوى
فلا يتصور الميل عن الملايم الى المنافر الا بعد معرفة ان الاول شر والثاني خير واما الثاني فلان الخير والكمال
محبوب بالذات والنفس مايلة الى الكمالات حيث لتطويع القوى وآمرها بالخير لت فاذا اكتسب
العلم بالخير والشر وعرفهما من حيث انهما خير وشر حركت البدن نحو الخير لا محالة ثم معرفة الخير لت والشر هو
يستلزم قابلية النفس لاشراق نور العقل عليها بمعنى حصول الشرايط وارتفاع الموانع من جانبها وهذا
ظاهر والقابلية تستلزم المعرفة لان ذلك الجوهر المفيض دايم الاشراق والانفتاح لفيضه ولا ضنة
من جانبه بمنزلة الشمس في الاضاءة فيكون بين فعل الخيرات وترك الشرور وبين القابلية المشار
بالعقل تلازم فيستدل اي فعل الخيرات على وجود العقل استدلالا بوجود الملزوم على وجود اللازم وتستدل

من ترك الخيرات على عدم العقل استدلالا من عدم اللازم على عدم الملزوم **قوله** ثم لما كان يعني ان العقل متفاوت
في افراد الانسان حدوثا وبقاء اما حدوثا فلان النفوس متفاوتة بحسب الفطرة في الكمال والنقصان
باعتبار زيادة اعتدال الابدان ونقصانه فكلما كان البدن اعدل وبالواحد الحقيقي اشبه كانت
النفوس الفايضة عليها اكمل والى الخيرات اميل وللكمالات اقبل وهذا معنى صفائها ولطافتها بمنزلة
المرآة في قبول النور وان كان بالعكس فبالعكس وهذا معنى كدورتها وكثافتها بمنزلة الحجر في قبول النور
والاضاءة فان النفس كلما كانت اكمل واقبل كان النور الفايض عليه من ذلك الجوهر المسمى بالعقل
الفعال اكثر واما بقاء واليه اشار بقوله مندرجا من النقصان الى الكمال فلان النفس كلما ازدادت
في كثرة العلوم بتكميل القوة النظرية وفي تحصيل الملكات المحمودة بتكميل القوة العملية ازدادت
تناسبها بالعقل الفعال الكامل من كل وجه فازدادت افاضة نوره عليها لازدياد الاستعداد بازدياد
المناسبة ولما تفاوت العقول في الاشخاص وتعذر العلم بان عقل كل شخص هل بلغ المرتبة التي هي مناط التكليف
فقدر الشارع تلك المرتبة بوقت البلوغ اقامة للسبب الظاهر مقام المسبب كما في السفر والمشقة وذلك
لحصول كمال العقل والبلوغ في ذلك الوقت بناء على تمام التجارب الحاصلة بالاحساسات الجزئية والادراكات
الضرورية وتكامل القوى الجسمانية من المدركة والمحركة التي هي مراكب للقوة العقلية بمعنى انها بواسطتها تستفيد
العلوم ابتداء وتصل الى المقاصد وبمعونتها تظهر آثار الادراك وهي مسخرة مطيعة للقوة العقلية
باذن الله تعالى فهي تامرها بالاخذ والاعطاء وتستعمل الآلات والتفكر للادراكات فتدرك ما يرى من المصلحة
فتحصل الكمالات **قوله** قد سبق ان المتكلم في هذا المقام تحرير المبحث وتلخيص محل النزاع ليبنى النظر في ادلة
الجانبين ويظهر صحة المطلوب ولا نزاع للمعتزلة في ان العقل لا يستقل بدرك كثير من الاحكام
على تفاصيلها مثل وجوب الصوم في آخر رمضان وحرمته في اول شعبان ولا نزاع للاشاعرة في ان
الشرع يحتاج الى العقل وان العقل دركا ما في معرفة الاحكام حتى قرروا ان الدليل اما عقلي صرف
واما مركب من عقلي وسمعي ويمتنع كونه سمعيا صرفا لان صدق الشارع بل وجوده وكلامه انما يثبت
بالعقل وانما النزاع في ان العاقل الذي لم يبلغه الدعوة وخطاب الشارع اما لعدم وروده واما لعدم
وصوله اليه فهل يجب عليه بعض الافعال ويحرم بعضها بحيث يستحق الثواب والعقاب
في الآخرة ام لا فعند المعتزلة نعم بناء على مسئلة الحسن والقبح وعند الاشاعرة لا اذ لا حكم للعقل ولا تعذيب

THE UNIVERSITY OF MELBOURNE

Library Digitised Collections

Author/s:
Muddaris, Muhammad

Title:
F silk malak al-huhar

Date:
1132 [1720]

Persistent Link:
http://hdl.handle.net/11343/23210

File Description:
Part 8

1

~~244~~

١٧١

والله على كلّ شيء

A. R. BULLOCK,
ISLAMIC BOOKS,
62 KELBURNE ROAD,
OXFORD.
UNITED KINGDOM

3

بارادکه سری فی اثنی وعشر به من الذی القعده

٥٤٤ صفحه

٢٣ سطر

١٦٣٢

١٠٨٨

١٢٥١٢ عدد سطر الكتاب

٢٥

£5/10/-

CK,
KS
OA

١٥٠

عدد الاوراق ٢٧٢

سطر ٢٣

١٥١

عدد الاوراق ٢٧٢

انقسام الكلي الى جزئياته

انقسام الكل الى الاجزاء

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي احكم بكتابه اصول الشريعة الغراء، ورفع بخطابه فروع الحنيفية السمحة

البيضاء، حتى اضحت كلمة الباقية زانية الاساس شامخة البناء، كشجرة طيبة اصلها ثابت

وفرعها في السماء، اوقد من مشكوة السنة لاقتباس انوارها سراجا

وهاجا، واوضح لاجماع الآراء على اقتفاء آثارها قياسا ومنهاجا، حتى صادفت

بحار العلم والهدى تتلاطم امواجا، ورايت الناس يدخلون في دين الله افواجا،

والصلوة على من ارسل لبساطع الحجة معوانا وظهيرا، وجعل لواضح المحجة سلطانا

نصيرا محمد المبعوث الى الانام مبشرا ونذيرا، وداعيا الى الله وسراجا منيرا، ثم على

من التزم بمقتضى اشارته الدالة على طريق العرفان، واعتصم فيها بما تواتر من نصوصه

الظاهرة البيان، واغتنم في شريف ساحته كرامة الاستصحاب والاستحسان، من المهاجرين

والانصار والذين اتبعوهم باحسان، وبعد فان علم الاصول الجامع بين

المعقول والمنقول، النافع في الوصول الى مدارك المحصول، اجل ما يتنسم في احكام احكام

الشرع قبول القبول، واعز ما يتخذ لاعلاء اعلام الحق عقول العقول، وان كتاب

التنقيح مع شرحه المسمى بالتوضيح للامام المحقق والنحرير المدقق علم الهداية وعالم

الدراية معدل ميزان المعقول والمنقول، ومنقح اغصان الفروع والاصول صدر الشريعة

والاسلام اعلى الله درجته في دار السلام، كتاب شامل لخلاصة كل مبسوط واف، ونصاب كاف لحل

ما في خزانة كل منتخب كاف، بحر محيط بمستصفى كل مديد وبسيط، وكنز مغني عما

سواه من كل وجيز ووسيط، فيه كفاية لتقويم ميزان الاصول وتهذيب

اغصانها، ومنه زيادة في تحصيل مباني الفروع وتعديل اركانها، نعم قد سلك منهاجا

بديعا في كشف اسرار التحقيق، واستولى على الامد الاقصى من رفع منار التدقيق،

مع شريف زيادات ما مستها ايدي الافكار، ولطيف نكات ما فتق بها رتق افهام

اولو الابصار، ولقد طار كالامطار في الاقطار، وصار كالامثال في الامصار، ونال

في الآفاق حظا من الاشتهار، كاشتهار الشمس في نصف النهار، ولقد حاولت بمجاز[illegible]

بما وراء النهر لكثير من فضلاء الدهر افئدة تهوى اليه واكباد ... جوانية بين
يديه ورغبات مستوفقة المطايا بالديه مقتحمين في كشف ... بالطوال والاطراف
فاتعبين في بحار اسراره عين الالباب بالاحداق لا يجد انامل الانظار عقد معضلاته ولا ينفتح
ببنان البيان ابواب مغلقاته فلطايفه بعد تحت حجب الالفاظ مستورة وفوايده
في خيام الاستار مقصورة ترى دون نيلها هِمَما مستشرفة الاعناق ودون الوصول اليها اعينا
ساهرة الاحداق فامرت بلسان الالهام لا كرهم من الاوهام ان اخوض في لجج فوايده
واغوص على غرر فوايده وانشر مطويات رموزه واظهر مخفيات كنوزه واسهل مسالك
شعابه واذلل شوارد صعابه بحيث يصير المتن مشروحا ويزيد الشرح بيانا
ووضوحا فطفقت اقتحم موارد الشبهة في ظلم الدياجي واقتحم مكابد الفكر في ظماء الهواجر
راكبا كل صعب وذلول لاقتناص شوارد الاصول ونازفا غاية الجهد في الوصول الى مقاصد
الابواب والفصول حتى انثالت على الغاية القصوى من اسرار الكتاب وانحطت
عن وجوه فرايده قناع الارتياب ثم جمعت هذا الشرح الموسوم بالتلويح الى كشف
حقايق التنقيح مشتملا على تحرير قواعد الفن وتحقيق معاقده وتنقيح مقاصد الكتاب وتكثير
فوايده مع تنقيح ما آثر فيه المصنف بسط الكلام وتوضيح ما اقتصر فيه على ضبط المرام في ضمن
تقديرات تنفتح لورودها اصداف الاذان وتحقيقات تهتز لادراكها اعطاف
الاذهان وتوجيهات ينشط لاستماعها الكسلان وتصحيحات يعرق عند سماعها جبين ...
في متون الرواية على ما اشتهر من الكتب الشريفة ومعرجا في عيون الدراية على ما تواتر من النكت
اللطيفة وسيجد العايص في بحر التحقيق الفايض عليه انوار التوفيق ما اودعت هذا الكتاب
الذي لا ينكشف القناع عن حقايقه الا لاماجد من علماء الموقنين ولا يتسنى للاطلاع
على دقايقه الا للبارع في اصول المذهبين مع بضاعة من صناعة التوجيه والتعديل واحاطة
بقوانين الاكتساب والتحصيل والله عز سبحانه ولي الاعانة والتأييد والملتجى في اصابة الصواب و
التسديد وهو حسبي ونعم الوكيل **قوله** حامدا حال من الضمير في متعلق الباء
اي ابتدا بسم الله ابتداء الكتاب حامدا لله تعالى على ما هو المتبادر من الجمل الاسمية والفعلية

نحو الحمد لله واحمد الله سوىٰ بين الحمد والتسمية ورعاية للكتاب بينهما فقد ورد في الحديث
كل امر ذي بال لم يبدا فيه ببسم الله فهو ابتر وكل امر ذي بال لم يبدا فيه بالحمد لله فهو اجذم فحاول الجمع
فبدا بالابتداء حالا عنه كما وقعت التسمية كذلك الا انه قدم التسمية لان النصين متعارضان ظاهرا
اذ الابتداء باحد الامرين يفوت الابتداء بالآخر وقد امكن الجمع بان يقدم احدهما على الآخر فيقع
الابتداء به بالآخر بالاضافة الى ما سواه فعمل بالكتاب الوارد بتقديم التسمية والاجماع
المنعقد عليه وترك العاطف لئلا يشعر بالتبعية فيخل بالنبوية ولا يجوز ان يكون حامدا حالا
من فاعل يقول لان قوله وبعد فان العبد على ما في النسخ المقررة عند المص صارف عن ذلك
واما على النسخ القديمة الخالية عن هذا الصارف فالظاهر انه حال عنه واما تفصيل الحمد بقوله
اولا وثانيا فيحتمل وجوها الاول ان الحمد يكون على النعمة وغيرها فالله سبحانه يستحق الحمد اولا لكمال ذاته وعظم
صفاته وثانيا لجميل نعمائه وجزيل الآئه التي من جملتها التوفيق لتاليف هذا الكتاب والثاني
ان نعم الله سبحانه على كثرتها ترجع الى ايجاد وابقاء اولا والى ايجاد وابقاء ثانيا فيحمل على التقسيم
تاسيا بالسور المفتتحة بالتحميد حيث اشير في الفاتحة الى الجميع وفي الانعام الى الايجاد وفي الكهف
الى الابقاء اولا وفي السبا الى الايجاد وفي الملائكة الى الابقاء ثانيا الثالث الملاحظة لقوله
وله الحمد في الاولى والآخرة على معنى انه يستحق الحمد في الدنيا على ما يعرف بالحجة من كمالاته ويصل الى العباد
من نواله وفي الآخرة على ما يشاهد من كبريائه ويعاين من نعمائه التي لا عين رأت ولا اذن
سمعت ولا خطرت على قلب بشر واليه الاشارة بقوله وآخر دعواهم ان الحمد لله رب العالمين فان قلت
فقد وقع التوصل للحمد على الكبرياء والالاء في دار الفناء والبقاء فما معنى قوله ولعناء الثناء اليه ثانيا
الا صادقا عطفا على قوله حامدا قلت معناه قصد تعظيمه ونية التقرب اليه في كل ما يصلح كذلك
من الاقوال والافعال وصرف الاحوال اشارة الى انواع العبادات فان نعم الله يستوجب الشكر
بالقلب واللسان والجوارح والحمد لا يكون الا باللسان وفيه اشارة الى ان الآخذ في العلوم
الاسلامية ينبغي ان يعرض عن جانب الخلق ويعرف اغنية الغناء من جميع الجهات
الى جانب الحق به وتقدس عالما بانه يستحق للثناء وحده فان قلت من شرط الحال المقارنة
للعامل والاحوال الاكر اعني حامدا وغيره لا يقارن الابتداء بالتسمية قلت يبس الباء صلة
للمذكورة

لا تقديرا لظرف حال والمعنى متبركا ببسم الله ابتداء بالكتاب والابتداء امر عرفي معتبر ممتدا من حين
الاخذ في التصنيف الى الشروع في البحث ويقارنه التبرك بالتسمية والحمد والصلوة فان
قلت فعلى الوجه الثالث يكون حامدا ثانيا بمعنى ناويا الحمد وعازما عليه ليكون مقارنا للعامل
ويلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز قلت يجعل من قبيل المحذوف اي وحامدا ثانيا بمعنى عازما عليه
فلا يلزم الجمع بينهما قوله وعلى افضل رسله مصليا لما كان احق النعم الواصلة الى العبد هو دين الاسلام
وبه التوصل الى النعيم الدائم في دار السلام وذلك بتوسط النبي عم صار الدعاء له تلو الثناء على
الله فاردف الحمد بالصلوة وفي ترك التصريح باسم النبي عم على ما في النسخ المقررة عند المصنف
تنويه بشانه وتنبيه على انه افضل امر جلي لا يخفى على احد الحلبة بالسكون خيل تجمع للسباق
من كل اوب استعير للمضمار والمجلي هو السابق من افراس السباق والمصلي هو الذي يتلوه
لان راسه عند صلوي ومعنى ذلك تكثير الصلوة وتكريرها او اشار بالمجلي الى الصلوة على النبي عم
وبالمصلي الى الصلوة على الآل لانها يكون ضمنا وتبعا ثم لا يخفى حسن ما في قرائن الحمد والصلوة
من التجنيس وما في القرائن الثانية من الاستعارة في الكناية والتخييل والترشيح وما في الرابعة
من التمثيل وان تقدم المعمولات في القرائن الثلث الاخيرة لرعاية السجع والاهتمام لا لاته
لا يناسب المقام وان انتصاب اولا وثانيا على الظرفية واما التنوين في اولا مع انه افعل
التفضيل بدليل الاولى والاوائل كالفضلى والافاضل فلانه ههنا ظرف بمعنى قبل وهو
منصرف لا وصفية له اصلا وهذا معنى ما قال في الصحاح لو جعلته صفة لم تصرفه تقول لقيته
عاما اولا ومعناه في الاول اول من هذا المقام وفي الثاني قبل هذا العام قوله بعد جلت
ابهام اواخر البحث واب الاب قوله وفقني الله للتوفيق جعل الاسباب متوافقة وتعديه
باللام وتعديته بالباء شايع او تضمينه معنى التشريف والمص كثيرا ما يتسامح في صلوة
الافعال ميلا فيه الى جانب المعنى قوله وخص من فضضت ختم الكتاب فتحته والفض
الكسر بالتفرق واختتمت الكتاب بلغت آخره والختام الطين الذي يختم به جعل الكتاب
قبل التمام لاحتجابه عن نظر الانام بمنزلة الشيء المختوم الذي لا يطلع على محتوياته ولا يحاط
بمستودعاته ثم جعل عرضه على الطالبين بعد الاختتام وعدم منعهم من مطالعته بعد التمام

بمنزلة فص الخاتم قوله موسسة على قواعد المعقول اى مبنية على الوجوه والشرايط المذكورة
في علم الميزان لا كما هو داب قدماء المشايخ من الاقتصار على حصول المقصود قوله وترتيب انيق
اى حسن معجب بديع بعض ما تصرف فيه من التقديم والتاخير في المباحث والابواب على
الوجه الاحسن الاليق والصواب لم يسبقني الى مثله سبقت العالمين الى المعالي قوله لم يبلغ
صفة تدقيقات والعايد محذوف اى لم يبلغها فرسان علم الاصول الى هذه الغاية من الزمان
او المراد لم يصل فرسان هذا العلم الى تلك الغاية من التدقيق فيكون من وضع الظاهر موضع المضمر
وتعدية البلوغ بالى لجعله بمعنى الوصول او الانتهاء قوله سميت هذا جواب لما ووضع اسم الاشارة
موضع الضمير لكمال العناية بتميزه فان قلت لما للثبوت الثاني لثبوت الاول فيقتضي سببية ما ذكر بعد
لما التسمية الكتاب بالتوضيح فما وجه ذلك وجهه ان الغير في اتمامه للشرح المذكور الموصوف فانه شرح
لمشكلات التنقيح وفتح لمغلقاته واتمامه مثل هذا الشرح مع اشتماله على الامور المذكورة يصلح سببا للتسمية
بالتوضيح في حل غوامض التنقيح قوله اليه يصعد الكلم الطيب افتتاح غريب واقتباس لطيف اتى
بالضمير قبل الذكر دلالة على حضوره ذكر الله وقلب المؤمن سيما عند افتتاح الكلام في اصول الشرع واشارة الى ان الله
متعين للتوجه اليه هذا اليه لا يغتفر بالتصريح الى ذكره ولا يذهب الوهم الى غيره لاته العظمة والجلال ومنه العطاء
والنوال وايماء الى ان الشارع في العلوم الاسلامية ينبغي ان يكون مطمح نظره ومقصد همته جناب الحق تعالى
يقتصر على طلب رضاه ولا يلتفت الى ما سواه لا يقال ان ابتداء المثنى بالتسمية فلا اضمار قبل الذكر
وان لم يبدا لزم ترك العمل بالسنة لانا نقول يكفي في العمل بالسنة ان يذكر التسمية باللسان او ان يخط بالبال او يكتب
على قصد التبرك من غير ان يجعل جزءا من الكتاب وعلى كل تقدير يكون الاضمار قبل الذكر المرجع من الكتاب
الصعود الحركة الى العلو مكانا او جهة استعير للتوجه الى العالي قدرا ومرتبة والكلم من الكلام بمنزلة التمر
من التمرة يفرق بين الجنس وواحده بالتاء واللفظ مفرد الا انه كثيرا ما يسمى جمعا نظرا الى المعنى
الجنسي والاعتبار جانبي اللفظ والمعنى يجوز في وصفه التذكير والتانيث قال الله تعالى كانهم
اعجاز نخل خاوية منقعر اى منقطع من مغارسه ساقط على وجه الارض وقال كانهم
اعجاز نخل خاوية اى متآكلة الاجواف ثم الكلم غلب على الكثير لا يستعمل في الواحد
البتة حتى توهم بعضهم انه جمع كلمة وليس على حد تمر وتمرة الا ان الكلم الطيب بتذكير

الوصف

الوصف يدل على ما ذكرناه مع ان فعلا ليس من ابنية الجمع فلا ينبغي ان يشك في انه جمع
كتمر وركب وانه ليس بجمع ككتب ورتب ففي قوله والكلم ان كان جمعا خزازة لا يخفى والصواب
وان كان بالواو قوله هي ما جاء من الكلم بيانا على ما قال النبي عم هو سبحان الله والحمد لله
ولا اله الا الله والله اكبر ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم لقد اتاها العبد عرج بها الملك
الى السماء فحيا بها وجه الرحمن فاذا لم يكن عمل صالح لم يقبل وانما صلح الجمع المنكر بيانا للمعرف
المستغرق لما يجيء من ان المنكر يعم بالوصف كما مرة كوفية ولان التنكير هنا للتكثير
وهو يناسب التعظيم والى مدمج مجازة بمعنى الحمد وهو مقابلة الجميل من نعمة وغيرها
بالثناء والتعظيم باللسان والشكر مقابلة النعمة بالاظهار وتعظيم المنعم قولا او فعلا
او اعتقادا فلاختصاص الحمد باللسان كان بيان الكلمة انسب والمشارع جمع
مشرعة الماء وهي مورد الشاربة والشرع والشريعة ما شرع الله تعالى لعباده من الدين
اى الطرق بين وحاصله ان الطريقة المعهودة الثابتة من النبي عم جعلها على طريقة الاستعارة
المكنية بمنزلة روضات وجنان فاثبت لها مشارع يرد بها المتعطشون الى زلال
الرحمة والرضوان وبهذا الطريق اثبت لقبول العبادة الذي هو مهب الطاف
الرحمن ومطلع انواع الغفران ريح الصبا التي بها روح الابدان ونماء الاغصان
فان القبول الاول ريح الصبا ومهبها المستوى مطلع الشمس في المستوى الليل والنهار
ويقابلها الدبور والعرب تزعم ان الدبور تزعج السحاب وتشخصه في الهواء ثم
تسوقه فاذا علا كشفت عنه واستقبلته الصبا فوزعت بعضه على بعض حتى
يصير كسفا واحدا لم ينزل مطرا ينمي به الحجاز والقبول اسم من المصادر الشاذة لم يسمع
له ثان والنماء الزيادة والارتفاع نمى ينمي نماء وينمو نموا وحقيقة النمو الزيادة في اقطار
الجسم على تناسب طبيعي ثم رجع وشغف الى مدعاه ذكر تلميح الى قوله تعالى ضرب الله مثلا كلمة طيبة
والكلمة الطيبة اصلها ثابت وفرعها في السماء فالالى مدرها كانت هي الكلم الطيب
والكلمة الطيبة كشجرة طيبة فالالى مدعاه شجرة لها اصل وهو الايمان والاعتقادات وفرع
هو الاعمال والطاعات وتحقيق ذلك ان الحمد وان كان في اللغة فعل اللسان خاصة

الان الحمد لله تعالى على ما صرح به الامام الرازي في تفسيره ليس قول القائل الحمد لله بل ما يشعر بتعظيمه
وينبي عن تمجيده من اعتقاد اتصافه بصفات الكمال والترجمة عن ذلك باللسان والاتيان بما يدل عليه
من الاعمال فالاعتقاد اصل لولاه لكان الحمد كشجرة خبيثة اجتثت من فوق الارض ما لها
من قرار والعمل فرع لولاه لما كان للحمد نماء الى الله تعالى وقبول عنده بمنزلة زوجة لا غصن لها وشجرة
لا ثمرة عليها لان العمل هو الوسيلة الى نيل الجنات ورفع الدرجات قال الله تعالى والعمل الصالح يرفعه وفي الحديث
لو لم يكن عمل صالح لم يتمسك فاشار المص الى ان شجرة المحامد اصلها ثابت هو الاعتقاد الراسخ الكلامي
المبني على علم التوحيد والصفات وفرعها نام الى الله تعالى مقبولا عنده هو العمل الصالح الموافق للشريعة
المطهرة المبني على علم الشرائع والاحكام واشار الى الاختصاص والدوام بقوله اليه يصعد الكلم الطيب
بتقديم الظرف المفيد للاختصاص ولفظ المضارع المبني على الاستمرار **قوله** على ان جعل تعليق المحامد
ببعض الثمرات رمز الى عظم امر العلم الذي وقع التصنيف فيه ودلالة على جلالة قدره والشريعة تعم الفقه
وغيره من الامور الثابتة بالادلة السمعية كمسئلة الرؤية والمعاد وكون الاجماع والقياس حجة وما ا
ذلك واصول الشريعة ادلتها الكلية ومباني الاصول ما تبتني هي عليه من علم الذات والصفات
والنبوات وتمهيدها تسويتها واصلاحها بكونها على وفق نهج الصواب وفروع الشريعة احكامها
المفصلة المبنية في علم الفقه ومعانيها العلل الجزئية التفصيلية على كل مسئلة مسئلة ودقتها كونها غامضة
لطيفة لا يصل اليها كل احد بسهولة وجميع ذلك مما يستوجب الحمد لان بالشريعة نظام الدنيا وثواب العقبى
وبدقة معانيها الفقه درجة العلماء ونيلهم الثواب في دار الجزاء وفي هذا الكلام [illegible] الى ان علم الاصول
فوق الفقه ودون الكلام لان معرفة احكام الجزئية بادلتها التفصيلية موقوفة على معرفة احوال الادلة
الكلية من حيث توصل الى الاحكام الشرعية وهي موقوفة على معرفة الباري تعالى وصفاته وصدق
المبلغ ودلالة معجزاته والمعاد وما يتصل بذلك على قانون الاسلام **قوله** بنى على اربعة بمنزلة البدل
من الجمل السابقة شبه الاحكام الشرعية لتعبير من جهة ان الملتجي اليها يامن من غوائل عذاب الدين وعذاب
النار فاضاف المشبه الى المشبه كما في لجين الماء والاحكام تستند الى ادلة جزئية يرجع على كثرتها
الى اربعة من اركان فجعلها من الاحكام فذكرها في اثناء الكلام على الترتيب الذي ينبغي للشارع
الاحكام عليها من تقديم الكتاب ثم السنة ثم الاجماع ثم العمل بالقياس وذكر الثلثة الاول صريحا والقياس

13

بقوله ووضع معالم العلم على مسالك المعتبرين اي القايسين المتاملين في النصوص وعلل الاحكام
من قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار يقال اعتبرت الشيء اذا نظرت اليه وراعيت حاله والمعلم الاثر الذي
يستدل به على الطريق عبر به عن علة الحكم التي بها تستدل على ثبوت الحكم من المقيس فان قلت ليس
الترتيب المذكور تقديم السنة على الاجماع مطلقا بل اذا كانت قطعية قلت الكلام
في متن السنة والاحتياج في تقديمه وانما يؤخر حيث يؤخر لعارض الظن في ثبوته ثم ذكر بعض
اقسام الكتاب ان نبه الى انه كما يشتمل النص على ما هو غاية في الظهور وعلى ما هو غاية في الخفاء
والاستتار بحيث لا يصل اليه على ما هو غاية عبر [illegible] القمر وعلى ما هو دونه كذلك قد الاحكام
يشتمل على محكم هو غاية في الظهور ونفى ما هو دونه وعلى متشابه هو غاية في الخفاء وبجمل ما هو دونه
وسيجي تفسيرها **قوله** مقصورات اي محبوسات جعل خيام الاستتار مضروبة على المتشابه
محيطة به بحيث لا يرجى بدوه وظهوره اصلا على ما هو المذهب من ان المتشابه لا يعلم
لا يعلم تاويله الا الله وغاية انزاله ابتلاء الراسخين في العلم بمنعهم عن التفكر فيه والوصول
الى ما هو غاية متمناهم من العلم باسراره فكما ان الجهال مبتلون بتحصيل ما هو غير مطلوب
عندهم من العلم والامعان في الطلب كذلك العلماء مبتلون بالوقف وترك ما هو
محبوب عندهم لان ابتلاء كل احد انما يكون بما هو على خلاف هواه وعكس متمناه **قوله**
بكبح عنان الذهن يقال كبحت الدابة اذا جذبتها اليك باللجام لكي تقف ولا تجري **قوله**
اودعها فيها اي اودع الله الاسرار في المتشابهات والايداع متعد الى مفعولين تقول اودعته
مالا اذا دفعته اليه ليكون وديعة عنده وانما عداه بفي تساهلا او تضمينا بمعنى الادراج
والوضع **قوله** منصة هي بفتح الميم المكان الذي ترفع عليه العروس للجلوة من نصصت الشيء رفعته
والعروس نعت يستوي فيه الرجل والمرأة ما داما في اعراسهما جمع المؤنث على عرائس والمذكر
على عرس بضمتين وفي هذا الكلام نوع مجاز لان المعاني التي ظهرت بالنصوص وجليت
بها على الناظرين هي مفهوماتها والاحكام المستفادة منها وهي ليست نتائج افكار المتفكرين
بل احكام الملك الحق المبين وكانه اراد ان المجتهدين يتاملون في النصوص فيطلعون
على معانيه ودقائق ويستخرجون احكاما وحقايق هي نتائج افكارهم الظاهرة على النصوص

بمنزلة الدوس قوله وفصل خطابه اى خطابه الفاصل المميز بين الحق والباطل او خطابه المفصول الذى يتبينه من يخاطب به لا يلتبس اليه على ان الفصل مصدر بمعنى الفاعل او المفعول وهذا من عطف الخاص على العام تنبيها على عظم امره وفخامة قدره اذ السنة ضربان قول وفعل والقول هو الموضوع لبيان الشرائع الباقى عليه اكثر الاحكام المتفق على حجيته بين الانام قوله ما رفع اى ما دام رايات الدين مرفوعة عالية باجماع المجتهدين الباذلين وسعهم فى اعلاء كلمة الله واحياء مراسم الدين فالحكم المجمع عليه مرفوع لا يوضع ومنصوب لا يخفض قوله جليل الشان اى عظيم الامر بامام البرهان اى غالب الحجة وقايتها مركوز اى مدفون من ركزت الرمح غرزته فى الارض والكنوز الاموال المدفونة والصخور الحجارة العظام شبه بها عباراته الصعبة التوصل بها الى فهم المعانى التى هى بمنزلة الجواهر النفيسة والرموز اشارة بالشفتين او بالحاجب وتعدية بالى لتضمين معنى الاشارة اى غوامض حذف الجار واوصل الفعل فصار غوامض مسندا اليه والنكت اللطيفة المنقحة من نكت فى الارض بالقضيب اذا ضرب فاثر فيها يعنى قد اوى الى النكت الخفية فى اثنائه الدقيقة والنظر تامل الشئ بالعين والامعان فيه والتلحظ النظر الى الشئ بمؤخر العين والتهذيب التنقيح يقال يقول نحت الجذع وشذبته اذا قطعت ما فوق من الغصان ولم يكن فى لبه وتنظيم الدرر فى السلك جمعها كما ينبغى مرتبة متناسقة والكلام لا يخلو عن تعريض بما بان فى اصول فخر الاسلام زوايد يجب حذفها وشتايت يجب نظمها ومعانى يجب علينا وانه ليس بمبنى على قواعد المعقول بان يراعى فى التعريفات وفى الحجج شرائطها المذكورة فى علم الميزان وفى التقسيمات تحصيل عدم تداخل الاقسام الى غير ذلك مما لا يلتفت اليه المشايخ قوله مورد فيه اى فى ذلك المنقح الموصوف يعنى كتابه وكذلك الضماير التى تاتى بعد ذلك قوله الاعجاز فى الكلام اى ليودى المعنى بطريق هو ابلغ من جميع ما عداه من الطرق فتفسيرا لمفهوم اعجاز الكلام لانه لا يلزم ان يكون بالبلاغة بل هو عبارة عن كون الكلام بحيث لا يمكن معارضته والاتيان بمثله من اعجزته جعلته عاجزا ولهذا اختلفوا فى وجه اعجاز القرآن مع الاتفاق على كونه معجزا فقيل انه ببلاغته وقيل باخباره عن المغيبات وقيل باسلوب الغريب وقيل بصرف الله العقول عن معارضته بل المراد ان اعجاز كلام الله انما هو

بهذا الطريق وهو كونه فى غاية البلاغة ونهاية الفصاحة على ما هو الراى الصحيح فباعتبار انه قد يشترط فى اعجاز الكلام كونه ابلغ من جميع ما عداه يكون واحدا لا تعدد فيه بخلاف سحر الكلام فانه عبارة عن دقته ولطف ماخذه وهذا يقع على طرق متعددة ومراتب مختلفة فلهذا قال اسلاب السحر بلفظ الجمع وعروة الاعجاز بلفظ المفرد وهدب الثوب ما على اطرافه وعروة الكوز كالحلقة التى تؤخذ عند اخذه وهى اقوى من الهدب فخصها بالاعجاز الذى هو اوثق من السحر وفى الصحاح السحر الاخذة وكل ما لطف ماخذه ودق فهو سحر ومعنى تمسكه بذلك مبالغته فى تلطيف الكلام وتادية المعانى بالعبارات اللائقة الفائقة حتى كانه يتقرب الى السحر والاعجاز ومن هنا يمكن ان الاول اى كون طريق تادية المعنى ابلغ من جميع ما عداه من الطرق المحققة الموجودة غير كاف فى الاعجاز بل لا بد من العجز عن معارضته لان الله هو الاتيان بمثل القرآن مع كونه معجزا فما معنى قوله ابلغ من جميع ما عداه الثانى ان الطرف الاعلى من البلاغة وما يقرب منه من المراتب العلية التى لا يمكن للبشر الاتيان بمثله كلاهما معجز على ما ذكر فى المفتاح ونهاية الايجاز وح يتعدد طريق الاعجاز ايضا بان يكون على الطرف الاعلى او على بعض المراتب القريبة منه والجواب عن الاول ان الاعجاز ليس الا فى كلام الله ومعنى كونه ابلغ من جميع ما عداه انه ابلغ من كل ما هو غير كلام الله تحقيقا وتقديرا حتى لا يمكن للغير الاتيان بمثله وعن الثانى ان الاعجاز سواء كان فى الطرف الاعلى او فيما يقرب منه متحد باعتبار انه حد من الكلام هو ابلغ مما عداه بمعنى انه لا يمكن للغير معارضته والاتيان بمثله بخلاف سحر الكلام فانه ليس له حد يضبطه قوله اصول الفقه الكتاب مرتب على مقدمة وقسمين لان المذكور فيه اما من مقاصد الفن او لا الثانى المقدمة والاول اما ان يكون البحث فيه عن الادلة وهو القسم الاول او عن الاحكام وهو القسم الثانى لان البحث فى هذا الفن عن غيرهما والقسم الاول مبنى على اربعة اركان الكتاب والسنة والاجماع والقياس وهو مذيل بباب الترجيح والاجتهاد والثانى على ثلثة ابواب فى الحكم والحكم به والمحكوم عليه ويتوقف بيان الانحصار والمقدمة مسوقة لتعريف العلم وتحقيق موضوعه لان من حق الطالب لكثرة المضبوطة بجهة واحدة ان يعرفها بتلك الجهة ليأمن فوات المقصود والاشتغال بغيره وكل علم فهى كثرة مضبوطة بتعريفه الذى به يتميز عند الطالب وموضوعه الذى به يمتاز فى نفسه عن سائر العلوم فجعل لتشويق نفس السامع الى التعريف ليتميز العلم

عنه قال المص هذا الذي ذكر اصول الفقه اغناء للسامع عن السؤال او قال عن لسانه اصول
الفقه ما هي ثم اخذ في تعريفه واصول الفقه لقب لهذا الفن منقول عن مركب اضافي فله تعريفان
بكلا اعتباريه تعريف قدم بعضهم التعريف اللقبي نظرا الى ان المعنى العلمي هو المقصود في الاعلام وانه
من الاضافي بمنزلة البسيط من المركب والمص قدم الاضافي نظرا الى ان المنقول عنه مقدم والى ان
الفقه ماخوذ في التعريف اللقبي فان قدم تفسيره امكن ذكره في اللقبي كما قال المص هو علم
بالقواعد التي يتوصل بها الى الفقه على وجه التحقيق والا احتيج الى ايراده ثانيا في اللقبي
وثانيا في الاضافي اصول ابن ابي حبيب ولما كان اصول الفقه عند قصد المعنى الاضافي
جمعا وعند قصد المعنى اللقبي مفردا كعبد الله قال فنعرفها اولا باعتبار الاضافة وبتانيث
الضمير وقال فالآن نعرفه باعتبار انه لقب لعلم مخصوص بتذكيره واللقب علم يشعر بمدح
او ذم واصول الفقه علم لهذا الفن مشعر بكونه مبنى الفقه الذي هو نظام المعاش ونجاة المعاد
وذلك مدح قوله اما تعريفها باعتبار الاضافة فيحتاج الى تعريف المضاف وهو الاصول
والمضاف اليه وهو الفقه لان تعريف المركب يحتاج الى تعريف مفرداته الغير البينة ضرورة
توقف معرفة الكل على معرفة اجزائه ويحتاج الى تعريف الاضافة ايضا لانها بمنزلة الجزء الصوري
الا انهم لم يتعرضوا له للعلم بان معنى اضافة المشتق وما في معناه اختصاص المضاف بالمضاف
اليه باعتبار مفهوم المضاف مثلا دليل المسئلة ما يختص بها باعتبار كونه دليلا عليها فاصل
الفقه ما يختص به من حيث انه مبني له وسنذكر فالاصول جمع اصل وهو في اللغة ما يبتنى عليه
الشيء من حيث انه يبتنى عليه وبهذا القيد خرج ادلة الفقه مثلا من حيث انه يبتنى على علم
التوحيد فانها بهذا الاعتبار فروع له لا اصول وقيد الحيثية لا بد منه في تعريف الاضافيات
الا انه كثيرا ما يحذف لشهرة امره ثم نقل الاصل في العرف الى معان أخر مثل الراجح والقاعدة
الكلية والدليل فذهب بعضهم الى ان المراد ههنا الدليل واشار المص الى ان النقل
خلاف الاصل ولا ضرورة في العدول اليه لان الابتناء كما يشمل الحسي كابتناء السقف
على الجدران وابتناء اعالي الجدار على اساسه واغصان الشجر على دوحته كذلك يشمل
الابتناء العقلي كابتناء الحكم على دليله فههنا يحمل على المعنى اللغوي وبالاضافة الى الفقه

اصل

الذي

من غير احتياج الى التحسين لانه يعلم معناه

17

الذي هو معنى عقلي فيعلم ان الابتناء ههنا عقلي فيكون اصول الفقه ما يبتنى هو عليه ويستند اليه
ولا معنى لمستند العلم ومبتناه الا دليله وبهذا يندفع ما يقال ان المعنى العرفي اعني الدليل هو لو
قطعا فاي حاجة الى جعله بالمعنى اللغوي الشامل للمقصود وغيره فان قلت ابتناء الشيء
على الشيء اضافة بينهما وهو امر عقلي قطعا قلت اريد بالابتناء الحسي كون الشيئين المحسوسين
وح يدخل فيه مثل ابتناء السقف على الجدار وابتناء المشتق على المشتق منه كالفعل على المصدر
او اريد ما هو المعتبر في العرف من ابتناء السقف على الجدار بمعنى كونه مبنيا عليه وموضوعا
فوقه مما يدرك بالحس وح يخرج مثل ابتناء الفعل على المصدر من الحسي ولا يدخل في العقلي بتفسيره
والحق ان ترتب الحكم على دليله لا يصلح تفسيرا للابتناء العقلي وانما هو مثال له للقطع بان الابتناء
الملى على الحقيقة والاحكام الجزئية على القواعد الكلية والمعلولات على عللها والافعال على
المصادر وما اشبه ذلك ابتناء عقلي قوله واعلم ان التعريف اما حقيقي ان كان للماهية اما ان يكون
لها تحقق وثبوت مع قطع النظر عن اعتبار العقل اولا الاول الماهية الحقيقية اي الثابتة في نفس
الامر ولا بد فيها من احتياج بعض الاجزاء الى البعض لو كانت مركبة والثانية الماهية
الاعتبارية اي الكائنة بحسب اعتبار العقل كما اذا اعتبر الواضع عدة امور فوضع بازائها
اسما من غير احتياج الامور بعضها الى بعض كالاصل الموضوع بازاء الشيء ووصف ابتناء
الغير عليه والفقه الموضوع بازاء المسائل المخصوصة والجنس الموضوع بازاء الكلي المقول على الكثرة
المختلفة والنوع الموضوع بازاء الكلي المقول على الكثرة المتفقة الحقيقة في جواب ما هو والتمثيل
بالمركبة من عدة امور لا ينافي كون بعض الماهيات الاعتبارية بسائط على ان الحق انها انما
يقال لها الامور الاعتبارية لا الماهيات الاعتبارية لكن اتم هذا فنقول ما يتعقله الواضع
فيضع بازائه اسما اما ان يكون له ماهية حقيقية او لا وعلى الاول اما ان يكون متعقله نفس حقيقة
ذلك الشيء او وجها واعتبارا منه فتعريف الماهية الحقيقية بمسمى الاسم من حيث انها
ماهية حقيقية تعريف حقيقي يفيد تصور الماهية في الذهن بالذاتيات كلها او بعضها
او بالعرضيات او بالمركب منها وتعريف مفهوم الاسم وما يتعقله الواضع فوضع بازائه تعريف
اسمي يفيد تبيين ما وضع الاسم بازائه بلفظ اشهر كقولنا الغضنفر الاسد او بلفظ يشتمل على تفصيل

وهو قوله وهو ترتب الحكم على علته

الحقيقة

البسائط الاعتبارية

كان تعقله بحسب الحقيقة اولم يكن

مادل عليه الاسم اجمالا كقولنا الاصل ما يبتنى عليه غيره فتعريف المعدومات لا يكون الا اسميا
اذ لا حقايق لها بل مفهومات وتعريف الموجودات قد يكون اسميا وقد يكون حقيقيا اذ لها مفهومات
وحقايق فان قلت ظاهر عبارته مشعر بان تعريف الماهيات الحقيقية حقيقي البتة كما ان تعريف الماهيات
الاعتبارية اسمي البتة قلت في العدول عن ظاهر العبارة مسعة الا ان التحقيق ان
الماهية الحقيقية قد تؤخذ من حيث انها حقيقة مسمى الاسم وماهيته التي له في نفس الامر وتعريفها
بهذا الاعتبار حقيقي البتة لانه جواب لما التي لطلب الحقيقة ومن متاخرة عن هل البسيطة الطالبة
لوجود الماهية المتاخرة عن ما التي لطلب تفسير الاسم وبيان مفهومه وقد تؤخذ من حيث انها
مفهوم الاسم ومعتقد الواضع عند وضع الاسم وتعريفها بهذا الاعتبار اسمي لانه جواب عن ما التي
لطلب مفهوم الاسم ومعتقد الواضع وهذا التعريف قد يكون نفس حقيقة ذلك الشيء بان يكون
معتقد الواضع نفس الحقيقة وقد يكون غيرها ولهذا صرحوا بانه قد يتحد التعريف الاسمي والحقيقي الا انه
قبل العلم بوجود الشيء يكون اسميا وبعد العلم بوجوده ينقلب حقيقيا مثلا كتعريف
المثلث في مبادي الهندسة بشكل يحيط به ثلثة اضلاع تعريف اسمي وبعد الدلالة على وجوده
يصير هو بعينه تعريفا حقيقيا قوله وشرط الكل التعريف اي الحقيقي والاسمي الطرد والعكس واما
الطرد فهو ما صدق المحدود على ما صدق عليه الحد مطردا كليا اي كل ما صدق عليه الحد صدق
عليه المحدود وهو معنى قولهم كلما وجد الحد وجد المحدود وهو بالاطراد يصير الحد مانعا عن دخول
غير المحدود فيه واما العكس فاختلف لبعضهم من عكس الطرد متفاهم العرف وهو جعل المحمول
موضوعا مع رعاية الكمية بعينها كما يقال كل انسان ضاحك وبالعكس اي كل ضاحك
انسان وكل انسان حيوان ولا عكس لما اي ليس كل حيوان انسان فلذا قال اي كل ما صدق عليه
المحدود صدق عليه الحد عكس لقولنا كل ما صدق عليه الحد صدق عليه المحدود وصار حاصل الطرد
حكما كليا بالمحدود على الحد والعكس حكما كليا بالحد على المحدود وبعضهم اخذ من ان عكس الاثبات
نفي فنسر بانه كلما انتفى الحد انتفى المحدود اي كلما لم يصدق عليه الحد لم يصدق عليه المحدود
فصار العكس حكما كليا بانتفاء المحدود على ما ليس بحد واي حاد واحد وهو ان يكون الحد جامعا
لافراد المحدود كلها قوله ولا شك ان تعريف الاصل اسمي لانه تبيين ان لفظ الاصل في اللغة موضوع

تعريف

19

للمركب الاعتباري الذي هو الشيء مع وصف ابتناء الغير عليه واحتياج الغير اليه وهذا الاخير
له في بيان فسادة التعريف لفظ عدم الاطراد مفسدة اسميا كان او غيره ففي الجملة تعريف الاصل
بالمحتاج اليه غير مطرد اذ لا يصدق ان كل محتاج اليه اصل لان ما يحتاج اليه الشيء اما داخل فيه او خارج
عنه والاول اما ان يكون وجود الشيء معه بالقوة وهو المادة كالخشب للسرير او بالفعل وهو الصورة
كالهيئة السريرية له والثاني الاول ان كان ما منه الشيء فهو الفاعل كالنجار للسرير وان كان ما لاجله الشيء
فهو الغاية كالجلوس على السرير والا فهو الشرط كالات النجار وقابلية الخشب ونحو
ذلك فهذه اقسام خمسة للمحتاج اليه لا يطلق لفظ الاصل لغة الا على واحد منها وهو
المادة كما يقال اصل هذا السرير خشب كذا والاربعة الباقية يصدق على كل منها انه
محتاج اليه لا يصدق عليه اصل فلا يكون التعريف مطردا مانعا وتمسهما بحث من وجوه
الاول منع اشتراط الطرد في مطلق التعريف لا سيما الاسمي فان كتب اللغة مشحونة بتفسير
الالفاظ بما هو اعم من مفهوماتها وقد صرح المحققون بان التعريفات الناقصة يجوز
ان يكون اعم بحيث لا يفيد الامتياز الا عن بعض ما عدا المحدود وان الغرض من تفسير الشيء
قد لا يكون تمييزه عن كل شيء حتى يكتفي بما يفيد الامتياز عنه كما لا فائدة في التمييز بين الاصل والنوع
فيفسر الاول بالمحتاج اليه والثاني بالمحتاج والثاني منع عدم تصدق الاصل على الفاعل كيف
والفعل مترتب عليه ومستند اليه ولا معنى للابتناء الا ذلك الثالث ان كلامه في باب
المجاز عند بيان ان الاصالة والتبعية من الجانبين يدل على ان كل محتاج اليه فهو اصل
الرابع انا لو قلنا الفكر ترتيب امور معلومة فلا شك ان الامور مادة للفكر واصل له
مع ان ابتناء الفكر عليها ليس حسيا وهو ظاهر ولا عقليا بتفسير المص وهو توقف الحكم
على دليله قوله والفقه نقل للمضاف تعريفين مقبولا ومزيفا وللمضاف اليه تعريفين صرح
بتزييف احدهما دون الاخر ثم ذكر من عنده تعريفا ثالثا فالاول معرفة النفس ما لها وما
عليها يجوز ان يريد بالنفس العبد نفسه لان اكثر الاحكام متعلقة باعمال البدن وان يريد به
نفس الانسانية لان فيها الاعمال ومعها الخطاب وانما البدن آلة وفسر المعرفة بادراك الجزئيات
عن دليل والقيد الاخير مما لا دلالة عليه اصلا ولا اصطلاحا وذهب في قوله ما لها وما عليها

الى ما يقال من ان اللام للانتفاع وعلى للتضرر وقيدهما بالاخروي احترازا عما ينتفع به
او يتضرر في الدنيا من اللذات والآلام والمشهور بهذا التقييد شهرة ان الفقه من العلوم
الدينية فذكره على هذا التقدير تلفيه مقام ثم ذكر معنيين آخرين فصارت المعاني المحتملة
المحتملة خمسة ثلثة منها يشمل جميع اقسام ما يأتي به المكلف واثنان لا يشملها كلها
والاقسام اثنى عشر لان ما يأتي به المكلف ان تساوى فعله وتركه فمباح والا فان
كان فعله اولى فمع المنع عن الترك واجب وبدونه مندوب وان كان تركه اولى
فمع المنع عن الفعل بدليل قطعي حرام وبدليل ظني مكروه كراهة التحريم وبدون المنع
عن الفعل مكروه كراهة التنزيه هذا على رأي محمد وهو المناسب ههنا لان المصنف
جعل المكروه تنزيها ما يجوز فعله والمكروه تحريما ما لا يجوز بل يجب تركه كالحرام وهذا
لا يصح على رأيهما وهو ان ما يكون تركه اولى من فعله فهو مع المنع عن الفعل حرام وبدونه
مكروه كراهة التنزيه ان كان الى الحل اقرب بمعنى انه لا يعاقب فاعله لكن يثاب
تاركه ادنى ثواب وكراهة التحريم ان كان الى الحرام اقرب بمعنى ان فاعله يستحق
محذورا دون العقوبة بالنار كحرمان الشفاعة ثم المراد بالواجب ما يشمل الفرض ايضا
لان استعمال هذا المعنى شايع عندهم كقولهم الزكوة واجبة والحج واجب بخلاف اطلاق
الحرام على المكروه تحريما والمراد بالمندوب ما يشمل السنة والنفل فصارت الاقسام
ستة ولكل منها طرفان فعل اي ايقاع على ما هو المعنى المصدري وترك اي عدم فعل
فيصير اثنى عشر والمراد بما يأتي به المكلف الفعل بمعنى الحاصل من المصدر كالهيئة التي
تسمى صوما ونحو ذلك فهو ما اثر صادر عن المكلف وطرف فعل ايقاعه
وطرف عدم ايقاعه والامور المذكورة من الواجب والحرام وغيرهما وان كانت
في الحقيقة من صفات فعل المكلف خاصة الا انها قد يطلق على عدم الفعل ايضا
فيقال عدم مباشرة الواجب حرام وعدم مباشرة الحرام واجب وهو المراد
هنا وانما فسر الترك بعدم الفعل فيصير قسما آخر لانه لو اريد به كف النفس لكان
ترك الحرام مثلا فعل الواجب بعينه فان قلت اي حاجة الى اعتبار الفعل

والترك وجعل الاقسام اثنى عشر وهلا اقتصر على الستة بان يراد بالواجب مثلا اعم
من الفعل والترك قلت لانه لو اريد الواجب يدخل فيما يثاب عليه لم يصح ذلك
في الواجب بمعنى عدم فعل الحرام فلا بد من التفصيل المذكور ثم لا يخفى ان المراد ان عدم الاتيان
بالواجب يستحق العقاب الا انه قد لا يعاقب بعفو من الله تعالى او سهو من العبد او نحو
ذلك وباقي كلامه واضح الا ان فيه مباحث الاول انه جعل ترك الحرام مما لا يثاب
عليه ولا يعاقب واعترض بانه واجب والواجب يثاب عليه وفي التنزيل واما
من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى فان الجنة هي المأوى وجوابه ان المثاب
عليه فعل الواجب لا عدم مباشرة الحرام والا لكان لكل واحد في كل لحظة مثوبات كثيرة
بحسب كل حرام لا تقيد عنه ونهي النفس كفها عن الحرام وهو من قبيل فعل الواجب
ولا نزاع في ان ترك الحرام بمعنى كف النفس عنه عند تهيؤ الاسباب وميلان النفس اليه
مما يثاب عليه الثاني ان المراد بالجواز في الوجه الرابع عدم منع الفعل والترك على ما يناسب
الامكان الخاص المقابل للوجوب وفي الخامس عدم منع الفعل على ما يناسب الامكان العام
المقابل للحرمة فان قلت ان اريد بالجواز عدم منع الفعل والترك لم يصح قوله فيفعل ما سوى الحرام
والمكروه تحريما وترك ما سوى الواجب يجوز لها لان ما سوى الحرام والمكروه يشمل الواجب مع
انه لا يجوز بهذا المعنى وكذا ترك ما سوى الواجب يشمل ترك الحرام والمكروه تحريما مع انه
لا يجوز قلت هذا مخصوص بقرينة التصريح بدخوله فيما يجب عليها الثالث ان ما يحرم
عليها في الوجه الخامس بمعنى المنع عن الفعل ليشمل الحرام والمكروه كراهة التحريم الرابع
ان ليس المراد بمعرفة ما لها وما عليها تصورهما ولا التصديق بثبوتهما لظهور ان ليس
الفقه عبارة عن تصور الصلوة وغيرها ولا عن التصديق بوجودها في نفس
الامر بل المراد معرفة احكامها من الوجوب وغيره كالتصديق بان هذا واجب
وذاك حرام واليه الاشارة بقوله كوجوب الايمان واحكام الوجدانيات والعمليات
يعرف وجوب الصلوة بالدليل ووجودها بالحس ثم لا يخفى ان اعتراضه على التعريف
الا بانه لا يجوز ان يراد بالاحكام كلها ولا بعضها المعين والا المبهم وارد ههنا فيما لها

وماعليها مع ان اطلاق اللفظ المحتمل للمعاني المتعددة مع عدم تعين المراد غير مستحسن في التعريفات قوله وقبل العلم عرف اصحاب الشافعي الفقه بانه العلم بالاحكام الشرعية العملية من ادلتها التفصيلية وبيان ذلك ان متعلق العلم اما حكم او غيره والحكم اما ماخوذ من الشرع او لا والماخوذ من الشرع اما ان يتعلق بكيفية عمل او لا والعمل اما ان يكون العلم به حاصلا من دليل التفصيلي الذي نيط به الحكم او لا فالعلم المتعلق بجميع الاحكام الشرعية العملية الحاصل من ادلتها التفصيلية هو الفقه وخرج بقيد الاحكام من الذوات والصفات وبالاحكام الغير الماخوذة من الشرع كالاحكام من العقل كالعلم بان العالم حادث او من الحس كالعلم بان النار محرقة او من الوضع والاصطلاح كالعلم بان الفاعل مرفوع وخرج العلم بالاحكام الشرعية النظرية وتسمى اعتقادية واصلية ككون الاجماع حجة والايمان واجبا وخرج ايضا علم الله وجبرائيل والرسول عم وكذا علم المقلد لانه لم يحصل من الادلة التفصيلية قوله يمكن ان يراد بالحكم الحكم يطلق في العرف على اسناد امر الى آخر اي نسبته اليه بالايجاب او السلب وفي اصطلاح الاصول على خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير وفي اصطلاح المنطق على ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة ويسمى تصديقا وهو ليس بمراد ههنا لان العلم والفقه ليس علما بالعلوم الشرعية والمحققون على ان الثالث ايضا ليس بمراد والا لكان ذكر الشرعية العملية تكرارا بل المراد ان النسبة التامة بين الامرين التي العلم بها تصديق وبغيرها تصور والى هذا اشار بقوله ليخرج التصورات ويبقى التصديقات فيكون الفقه عبارة عن التصديق بالقضايا الشرعية المتعلقة بكيفية العمل تصديقا حاصلا من الادلة التفصيلية التي نصبت في الشرع على تلك القضايا وفوائد القيود ظاهرة على التقدير والمص جوز ان يراد بالحكم منا مصطلح الاصول فاحتاج الى تكلف في تبيين فوائد القيود وتعسف في تقدير مراد القوم فذهب الى ان المراد بالشرع ما يتوقف على الشرع ولا يدرك لولا خطاب الشارع والاحكام منها ما هو خطاب بما يتوقف على الشرع كوجوب الصلوة والصوم ومنها ما هو خطاب بما لا يتوقف عليه كوجوب الايمان بالله ووجوب تصديق النبي لان ثبوت الشرع موقوف على

تصديق

الايمان بوجود البارى تعالى وعلمه وقدرته وكلامه وعلى التصديق بنبوة النبي عم بدلالة معجزاته فلو توقف شيء من هذه الاحكام على الشرع لزم الدور فالتقييد بالشرعية لاخراج مثل هذه الاحكام لانها ليست شرعية بمعنى التوقف على الشرع وانما قال الخطاب بما يتوقف اولا يتوقف لان الحكم المفسر بالخطاب قديم عندهم فكيف يتوقف على الشرع وانما قال الخطاب بما يتوقف او لا يتوقف وللقايل ان يمنع توقف الشرع على وجوب الايمان ونحوه سواء اريد بالشرع خطاب الله تعالى او شريعة النبي عم وتوقف التصديق بثبوت الشرع النبي عم على الايمان بالله وصفاته وعلى التصديق بنبوة النبي عم ودلالة معجزاته لا يقتضي توقفه على وجوب الايمان والتصديق ولا على العلم بوجوبهما غايته انه يتوقف على نفس الايمان والتصديق وهو غير مفيد ولا منافي لتوقف وجوب الايمان ونحوه على الشرع كما هو المذهب عندهم من ان لا وجوب الا بالسمع قوله ثم الشرعي اي المتوقف على الشرع كما هو المذهب عندهم اما نظري لا يتعلق بكيفية عمل واما عملي يتعلق بها فالتقييد بالعملية لاخراج النظرية ككون الاجماع حجة وهذا انما يصح على التقدير الثاني لو كان الحكم المصطلح شاملا للنظري وفيه كلام سيجيء قوله اي العلم الحاصل قد يتوهم ان قوله من ادلتها متعلق بالاحكام وخرج بالاخراج علم المقلد لانه علم بالاحكام الحاصلة عن ادلتها التفصيلية وان لم يكن علم المقلد حاصلا عن الادلة فدفع ذلك بانه متعلق بالعلم لا بالاحكام لان الحاصل عن الدليل هو العلم بالشيء لا الشيء نفسه على انه لو اريد بالحكم الخطاب فهو قديم لم يحصل من شيء ومعنى حصول العلم من الدليل انه ينظر في الدليل فيعلم منه الحكم فعلم المقلد وان كان مستندا الى قول المجتهد المستند الى علم المستند الى دليل الحكم لكنه لم يحصل من النظر في الدليل وقيد الادلة بالتفصيلية لان العلم بوجوب الشيء لوجود المقتضي او بعدمه لوجود النافي ليس من الفقه قوله ولا شك انه مكرر ذهب ابن الحاجب الى ان حصول العلم بالاحكام عن الادلة قد يكون بطريق الضرورة كعلم جبريل والرسول وقد يكون بطريق الاستدلال والاستنباط كعلم المجتهدين والاول لا يسمى فقها اصطلاحا فلا بد من زيادة قيد الاستدلال او الاستنباط احترازا عنه والمص توهم انه احتراز عن علم المقلد فجزم بانه مكرر ووجه بقوله من ادلتها التفصيلية

فان قيل حصول العلم عن الدليل مشروط بالدليل فلا معنى لذلك الا ان يكون العلم ماء فرغا عن الدليل
فمن علم جبرائيل والرسول قلنا لو سلم فذكر الاستدلال لو لا معنى كذلك الا ان لا يكون العلم للتصريح
بما علم التزاما اما لدفع الوهم او للبيان دون الاحتراز ومثل شايع في التعريفات
قوله وما عرف الفقه المذكور في كتب الشافعية ان خطاب الله المتعلق بافعال
المكلفين تعريف للحكم الشرعي المتعارف بين الاصوليين لان الحكم المأخوذ في تعريف
الفقه والمص ذهب الى انه تعريف له وان الشرعي قيد زائد على خطاب الله وان كونه
تعريفا للحكم الشرعي انما هو راى بعض الاشاعرة فلذلك بعدم تصريح كتبهم فنقول عرف
بعض الاشاعرة الحكم الشرعي بخطاب الله المتعلق بافعال المكلفين والخطاب في اللغة
توجيه الكلام نحو الغير للافهام ثم نقل الى ما يقع به التخاطب وهو هنا الكلام النفسي
الازلي ومن ذهب الى ان الكلام لا يسمى في الازل خطابا فسر الخطاب بالكلام الموجه
للافهام او الكلام المقصود منه افهام من هو متهيئ لفهمه ومعنى تعلقه بافعال المكلفين
تعلقه بفعل من افعالهم والا لم يوجد حكم اصلا لو لا خطاب يتعلق بجميع الافعال فدخل
في الحد خواص النبي عم كاباحة ما فوق الاربع من النساء وخرج خطاب الله المتعلق باحوال
ذاته وصفاته وتنزيهاته وغير ذلك مما ليس بفعل المكلف لا يقال اضافة الخطاب الى
الله تدل على ان لا حكم الا خطابه وقد وجب طاعة النبي عم واولي الامر والسيد فخطابهم ايضا حكم
لانا نقول انما وجب طاعتهم بايجاب الله اياها فلا حكم الا لله ثم اعترض على هذا التعريف بانه
غير مانع لانه يدخل فيه القصص المبينة لاحوال المكلفين وافعالهم والاخبار المتعلقة باعمالهم
كقوله تع والله خلقكم وما تعملون مع انها ليست احكاما فزيد على التعريف قيد يخصصه ويخرج
ما دخل فيه من غير افراد المحدود وهو قولهم بالاقتضاء او التخيير فان تعلق الخطاب بالافعال
في القصص والاخبار عن الاعمال ليس تعلق الاقتضاء او التخيير اذ معنى التخيير اباحة الفعل والترك
للمكلف ومعنى الاقتضاء طلب الفعل منه مع المنع عن الترك وهو الايجاب او بدونه
وهو الندب او طلب الترك مع المنع عن الفعل وهو التحريم او بدونه وهو الكراهية وقد
يجاب بانه لا حاجة الى زيادة قيد قولهم بالاقتضاء او التخيير لان القيد الحيثية ولا والمعنى خطاب الله

المتعلق بفعل المكلف من حيث هو فعل المكلف وليس تعلق الخطاب بالافعال
في صور النقض من حيث انها افعال المكلفين وهو ظ قوله وزاد البعض اعترضت المعتزلة
على هذا التعريف بثلثة اوجه الاول ان الخطاب عندكم قديم والحكم حادث لكونه متصفا بالحصول
بعد العدم كقولنا حلت المراة بعد ما لم تكن حلالا ولكونه معللا بالحادث كقولنا حلت
وحرمت بالطلاق الثاني انه يشتمل على كلمة او وهي للتشكيك والترديد فينافي التعريف والتحديد
الثالث انه غير جامع للاحكام الوضعية مثل سببية الدلوك لوجوب الصلوة وشرطية الطهارة
لها ومانعية النجاسة عنها والتص يطلق على غير الخطاب الوضعي ونحن لا ننفيه فاجابت الاشاعرة
عن الاول بمنع اتصاف الحكم بعد العدم بل المتصف بذلك هو التعلق والمعنى تعلق الحل
بها بعد ما لم يكن متعلقا وبمنع تعليل الحكم بالحادث بمعنى تاثير الحادث فيه بل معناه كون
الحادث امارة عليه ومعرفا له فالعلل الشرعية امارات ومعرفات لا موجبات ومؤثرات
والحادث يصلح امارة ومعرفا للقديم كالعالم للصانع وعن الثاني بان او هنا للتقسيم المحدود
وتفصيله لانواعه لان نوع له تعلق الاقتضاء ونوع له تعلق التخيير فلا يمكن جمعهما في حد واحد
بدون التفصيل واما الثالث فالتزم بعضهم وزاد في التعريف قيدا ليتم ويجعل شاملا
للحكم الوضعي فقال بالاقتضاء او التخيير او الوضع اي بوضع الشارع وجعله واجاب بعضهم
بانا لا نم ان خطاب الوضع حكم ونحن لا نسميه حكما وان اصطلح غيرنا على تسميته حكما فلا مشاحة
معه وعليه تغيير التعريف ولو سلم فلا نم خروجها عن الحد فان المراد من الاقتضاء والتخيير اعم
من الصريح والضمني وخطاب الوضع من قبيل الضمني اذ معنى سببية الدلوك وجوب
الصلوة عنده ومعنى شرطية الطهارة وجوبها في الصلوة او حرمة الصلوة بدونها
ومعنى مانعية النجاسة حرمة الصلوة معها او وجوب ازالتها حال الصلوة وكذا في
الاسباب والشروط والموانع وقد ذهب المصنف الى ان الحق زيادة القيد لان الخطاب
نوعان تكليفي ووضعي فلما ذكر احدهما وجب ذكر الاخر ولا وجه لجعل الوضعي داخلا
في الاقتضاء او التخيير اي في التكليفي لانهما مفهومان متغايران ولزوم احدهما للاخر
في بعض الصور لا يدل على اتحادهما وانت خبير بانه لا توجيه لهذا الكلام اصلا اما
اولا

فلان الخصم يمنع كون الخطاب الوضعي حكما ويصالح على تسمية بعض اقسام الخطاب حكما
دون البعض فكيف يجب عليه ذكر الوضع في تعريف الحكم بل كيف يصح واما ثانيا فلانه حينئذ
يمتنع كونه خارجا عن التعريف ويجعل الخطاب التكليفي اعم منه شاملا له فانه حرر له في تغاير
مفهوميهما بل كيف يتحد مفهوم العام والخاص على ان قوله المفهوم من الخطاب الوضعي تعلق شيء
بشيء فيه تسامح والمعنى ان المفهوم منه الخطاب يتعلق في الشرع بكونه سببا له او شرطا له او مانعا
قوله وبعضهم عرف في كتب بعض المختصرات ان الحكم خطاب الله لا آه لك اشارة الى الحكم الشرعي
المعهود وصرح في كثير من الكتب بان تعريف الحكم الشرعي خطاب الله اه فتوهم المصنف
ان هذا تعريف للحكم عند البعض وللحكم الشرعي عند البعض ولا خلاف لاحد من الاشاعرة
في ان هذا تعريف للحكم الشرعي قال المصنف في الحواشي لما كان هذا تعريفا للحكم بمعنى الشرعي ما يتوقف
على الشرع لم يكن قيدا مفيدا احترازا كوجوب الايمان ونحوه وان كان تعريفا للحكم الشرعي بمعنى
الشرعي ما ورد به خطاب الشرع لا ما يتوقف على الشرع والا لكان الحد اعم من المحدود لتناوله
مثل وجوب الايمان مع ان المحدود لا يتناوله لعدم توقفه على الشرع قوله فالحكم على هذا
اي على تقدير ان يكون خطاب الله اه تعريفا للحكم الشرعي ليس الا خطاب الله المتعلق
بفعل المكلف والا لكان ذكر الشرعية مكررا لما مر من ان الشرعي على هذا التقدير ما ورد به
خطاب الشرع لا ما يتوقف على الشرع فان قيل فيدخل في الاحكام الشرعية مثل وجوب
الايمان مع انه ليس من الفقه قلنا يخرج بقيد العملية قوله والفقهاء لسيد ان الحكم
في اصطلاح الحكماء الفقهاء حقيقة فيما ثبت بالخطاب من الوجوب والحرمة ونحوهما
وهو مجاز لغوي حيث اطلق المصدر اعني الحكم على المفعول اعني المحكوم به قوله بعد عليه
لشان الى اعتراضات على تعريف الحكم مع الجواب عن البعض الاول ان المقصود تعريف
الحكم المصطلح بين الفقهاء وهو ما يثبت بالخطاب كالوجوب والحرمة وغيرهما مما هو صفات
فعل المكلف لا نفس الخطاب الذي هو من صفات الله وهذا مما اورد في كتب الشافعية
واجيب عنه بوجوه الاولى انا اريد بالحكم ما حكم به اريد بالخطاب ما خوطب به للاثنينية
العقلية على ان الوجوب بليس نفس كلامه الله تعالى الا الحكم هو الايجاب والتحريم ونحوهما و

27

والطلاقه على الوجوب والحرمة تسامح الآن لك وهو للعلامة المحقق عضد الملة والدين
ان الحكم نفس خطاب الله فالايجاب هو نفس قوله افعل وليس للفعل منه صفة حقيقية
فان القول ليس بمتعلقه منه صفة لتعلقه بالمعدوم وهو لها انسب الى الحاكم يسمى ايجابا واذا نسب
الى ما فيه الحكم وهو الفعل يسمى وجوبا وهما متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار فلذلك
تراهم يجعلون اقسام الحكم الوجوب والحرمة مرة والايجاب والتحريم اخرى وثانيها الوجوب
والتحريم كما في اصول ابن الحاجب ان الحد غير منعكس لخروج الاحكام المتعلقة بافعال الصبيان
فالاولى ان يقال المتعلق بافعال العباد وقد اجيب عن ذلك في كتبهم بان الاحكام التي يتوهم
تعلقها بفعل الصبي انما هي متعلقة بفعل الولي مثلا يجب عليه اداء الحقوق من مال
الصبي ورد المصنف اولا بانه لا يصح في جواز بيعه وصحة اسلامه وصلوته وكونها مندوبة وثانيا
بان تعلق الحق بمال الصبي او ذمته حكم شرعي واداء الولي حكم آخر مرتب عليه وهذا السؤال لا يأتي
على مذهب من عرف الحكم بهذا التعريف فانهم مصرحون بان لا حكم بالنسبة الى الصبي
الا وجوب اداء الولي من ماله وذلك على الولي ثم لا يخفى ان تعلق الحكم بماله او ذمته لا يدخل
في تعريف الحكم وان اقيم العباد مقام المكلفين لانتفاء التعلق بالافعال وبان الصحة والفساد
ليسا من الاحكام الشرعية لان كون الفعل موافقا لما ورد به الشرع او مخالفا له يعرف
بالعقل ككون الشخص مصليا او تاركا للصلوة ومعنى جواز البيع صحته ومعنى كون صلوته
مندوبة ان الولي مامور بان يحرضه على الصلوة ويامره بها لقوله عم مروهم بالصلوة وهم
ابناء سبع الثالث ان التعريف غير متناول للحكم الثابت بالقياس لعدم خطاب الله واجاب
بان القياس مظهر للحكم لا مثبت ولا يخفى عليك ان السؤال وارد فيما ثبت بالسنة
والاجماع ايضا والجواب ان كلا منها كاشف عن خطاب الله تعالى ومعرف له وهذا معنى كونها
ادلة الاحكام الرابع انه غير شامل للاحكام المتعلقة بافعال القلب مثل وجوب النية
اي التصديق ووجوب الاعتبار اي القياس لان الظاهر من الافعال افعال الجوارح
الخامس انه لما اخذ في تعريف الحكم التعلق بفعل المكلف اختص بالعمليات وخرجت النظريات
بناء على ان اختصاص الفعل بالجوارح فيكون ذكر العملية في تعريف الفقه مكررا واجاب عنهما بان المراد
بالفعل

مايعم القلب والجوارح وبالعمل مايختص بالجوارح فلا يخرج مثل وجوب الايمان والاعتبار
عن تعريف الحكم ولا يكون ذكر العملية مكررا الا فادة خروج مالا يتعلق بفعل الجوارح عن التعريف
ولقائل ان يقول لو احمل الحكم في تعريف الفقه على المصطلح فذكر العملية مكرر قطعا لان مثل وجوب
الايمان خارج بقيد الشرعية على ما مر ومثل كون الاجماع حجة غير داخل في الحكم المصطلح وح بقيد الاقتضا
او التخيير لا يخرج معنى كون السنة والاجماع والقياس حجة ووجوب العمل بمقتضاها فيدخل في الاقتضاء العملي
لانا نقول فح لا يحتاج لقيد العملية ويلزم ان يكون العلم به من الفقه ويمكن ان يقال ان التقييد
بالعملية يفيد اخراج مثل جواز الاجماع ووجوب القياس وهو حكم شرعي **قوله** والشرعية
مالا يدرك لولا خطاب الشارع بنفس الحكم او باصل المقيس هو عليه فيخرج عنها مثل وجوب
الايمان ويدخل مثل كون الاجماع او القياس حجة على تقدير ان يكون حكما وانما لم يفسر الشرعية بما ورد
به خطاب الشرع لان التقدير ان الحكم مفسر بخطاب الله الخ فح يكون تقييده بالشرع تكرارا
وعند الاشاعرة ما ورد به خطاب الشرع في قوة مالا يدرك لولا خطاب الشرع اذ لا حكم
للعقل في درك الاحكام فلو كان خطاب الله الخ تعريفا للحكم على مازعم المص لا للحكم الشرعي لكان ذكر
الشرعي بكرارا البتة بلا تغير البتة **قوله** فيدخل فيه ان تعريف الفقه على راي الاشاعرة
شامل للعلم عن دليل بحسن الجود والتواضع اي وجوبهما او ندبهما وقبح البخل والتكبر اي حرمتهما
او كراهتهما وما اشبه ذلك لانها احكام لا تدرك لولا خطاب الشرع على رايهم مع ان العلم
بها من علم الاخلاق لا من علم الفقه واقول انما يلزم ذلك ان لو كانت هذه الاحكام
عملية بالمعنى المذكور وهو ممنوع كيف والامور المذكورة اخلاق وملكات نفسانية جعل
المص بحثها او قبحها في علم الاخلاق وقد صرح فيما سبق بانه لو لا عملا حق معرفة النفس
مالها وما عليها ينحصر علم الاخلاق وبان معرفة مالها وما عليها من الوجدانيات اي الاخلاق
الباطنة والملكات النفسانية علم الاخلاق ومن العمليات علم الفقه فكانه نسي ما ذكره
او ذهل عن قيد العملية ههنا **قوله** ولا يذهب الاصطلاح بين الشافعية ان العلم بالاحكام
انما سمي فقها اذا كان حصوله بطريق النظر والاستدلال حتى ان العلم بوجوب الصلوة
والصوم ونحو ذلك مما اشتهر كونه من الدين بالضرورة بحيث يعلمه المتدينون وغيرهم لا يعد

من الفقه اصطلاحا وانما ذكر وهو قيد الاكتساب او الاستدلال فالامام قيد في المحصول
الاحكام بالتي لا يعلم كونها من الدين بالضرورة وقال هو احتراز عن العلم بوجوب الصلوة
والصوم فانه لا يسمى فقها بمعنى انه لا يدخل في مسمى الفقه لا يعد منه على ما فرع به في قيد
العملية لا بمعنى انه لم يحترز عنه لزم ان لا يكون العالم بمجرد وجوبها فقيها على ما فهم المص
فاعترض بمنع لزوم ذلك بناء على ان الفقيه من له الفقه والفقه ليس علما ببعض
الاحكام وان قل حتى يكون العالم بمسئلة او مسئلتين فقيها بل العالم بمائة مسئلة غير
استدلالية وحدها لا يسمى فقيها ثم لو كان اصطلاحهم على ان العلم بضروريات الدين ليس
من الفقه فلا بد من اخراجها عن تعريفهم للفقه فلا يكون القيد المخرج لها ضايعا
ولا القول بكونها من الفقه صحيحا عندهم ولا الاصطلاح على ذلك صالحا للاعتراض
عليهم **قوله** ثم انه لا يراد بالاحكام اعتراض على تعريف الفقه بان المراد بالاحكام اما الكل
اي المجموع واما كل واحد واما بعض له نسبة معينة الى الكل كالنصف او الاكثر في التقدير
مثلا واما البعض مطلقا والاقسام الاربعة باسرها باطل اما الاول فلان الحوادث والا كانت
متناهية في نفسها بانقضاء دار التكليف الا انها لكثرتها وعدم انقطاعها مادامت الدنيا
غير داخلة تحت حصر اي حاصر وضبط المجتهدين وهو المعنى بقوله لا تكاد تتناهى فلا العلم باحكامها
جزئيا في زيادة لعدم احاطة البشر بذلك ولا كليا تفصيليا لانه لا ضابطة تجمعها لاختلاف
الحوادث اختلافا لا يدخل تحت الضبط فلا يكون احد فقيها واما الثاني فلان بعض من
هو فقيه بالاجماع قد لا يعرف بعض الاحكام كما نقل عن مالك انه سئل عن اربعين مسئلة فقال في
ستة وثلاثين لا ادري واما الثالث فلان الكل مجهول الكمية والجهل بكمية الكل يستلزم
الجهل بكمية الكسور المضافة اليه من النصف وغيره ضرورة وبهذا يظهر انه لا يصح
ان يراد اكثر الاحكام لانه عبارة عما فوق النصف وهو ايضا مجهول واما الرابع
فلانه يستلزم ان يكون العالم بمسئلة او مسئلتين من الدليل فقيها وليس كذلك اصطلاحا
ولهذا مذكور فيما سبق فلم يصرح به ههنا بل اشار اليه بلفظ ثم اي بعد ما لا يراد البعض
والا فمن لا يراد الكل الخ وههنا بحث وهو ان من الاحكام ما يصح على الكل دون كل واحد كقولنا كل
القوم

يرفع هذا الحكم الكل واحد منهم ومنها ما هو بالعكس كقولك كل واحد من الناس يكفيه هذا الطعام لا الكل
الناس ومنها ما لا يختلف كقولك ضربت كل القوم او كل واحد منهم ومعرفة الاحكام من هذا القبيل او معرفة
جميع معرفة كل حكم وبالعكس وان التزم ان معرفة جميع الاحكام اعم من قوله معرفة كل واحد او البعض فقط
فعدم تناهي الحوادث لا ينافي ذلك والحق انه فقد يدل بالكل مجموع الاحكام الماضية والآتية وبالكل
واحد مما يقع ويحدث في الوجود على التفصيل ويلتفت اليه في من المجتهد حيث علل عدم ارادة
الاول بلا تناهي الحوادث والثاني بثبوت لا ادري وما اجاب ابن الحاجب بان المراد بالاحكام
المجموع ومعنى العلم بها التهيؤ له فالذلك رده المصنف بان التهيؤ البعيد حاصل لغير الفقيه
والقريب غير مضبوط اذ لا يعرف اي قدر من الاستعداد يقال له التهيؤ القريب وما فسر التهيؤ
بكون الشخص بحيث يعلم بالاجتهاد حكم كل واحد من الحوادث لاجتماعه المآخذ والاسباب والشرائط
التي يتمكن بها من تحصيلها وبكيفية الرجوع اليها في معرفة الاحكام ورده المصنف بان لغم او ثم
يمكن الجواب عنها بان الائمة الاعلام يتيسر معرفة بعض الاحكام لبعض الكلاء الفقهاء او الخطاء
في الاجتهاد بناء التهيؤ بالمعنى المذكور لجواز ان يكون ذلك لتعارض الادلة او وجود الموانع
او معارضة الوهم المتقدم او مشاكلة الحق الباطل ونحو ذلك ولان الانبياء من الاحكام التي
لم يوقع بها نص ولا اجماع يكون بحيث لا مساغ فيه للاجتهاد يدل عليه حديث معاذ حيث
اعتمد على الاجتهاد برايه فيما لا يجد فيها النص ولم ينكر النبي عم فالامر يكن محل للاجتهاد
ولانه ان الدلالة للفظ العلم على التهيؤ المخصوص فان معناه ملكة يقتدر بها على ادراك
جزئيات الاحكام واطلاق لفظ العلم عليها شائع ذائع في العرف كقولهم في تعريف العلوم علم
كذا وكذا فان المحققين على ان المراد به هذه الملكة ويقال لها الصناعة ايضا لا نفس الادراك والتهيؤ
ووجه الشبه بين العلم والملكة كونهما مبني لادراك قوله بل هو العلم تعريف مخترع للفقه بحيث
ينضبط معلوماته والتقييد بتلك الاحكام يخرج البعض الآتي يدل على انه لو اخذ والتقييد
بنزول الوحي بحكم فالعالم مع الملكة المذكورة لا يسمى فقيها ولذا اعلم تلك الاحكام يسمى فقيها وقيد نزول
الوحي بالظهور احترازا عما ينزل به الوحي ولم يبلغ بعد وليس من شرط الفقيه معرفته قوله مع ملكة
الاستنباط الاحكام من ادلتها حتى ان العلم بالحكم بمحض سماع النص للعلم بالله من غير اقتدار على النظر

والمعتقد لا لا يعد من الفقه والاول اوجه قوله لا بان ثبت القياسية اي لا يشترط في الفقه العلم
بالمسائل القياسية لانها نتيجة المقاملة والاجتهاد لكونها فرعا مستنبطة بالاجتهاد فيتوقف
العلم على كون الشخص فقيها فلو توقف المقاملة عليها لزم الدور فان قيل هذا انما يستقيم
في اول القايسين واما من بعدهم فيجوز ان يشترط فيه العلم بالمسائل القياسية التي استنبطها
المجتهد الاول من غير دور قلنا لا يجوز للمجتهد التقليد بل عليه ان يعرف المسائل القياسية
باجتهاده فلو اشترط العلم بها لزم الدور نعم يشترط ان يعرف اقوال المجتهدين في المسائل
القياسية لئلا يقع في مخالفة اجماع فان قيل المسائل القياسية مما ظهر نزول الوحي بها فالقياس
مظهر لا مثبت فيشترط للمجتهد الآخر العلم بها قلنا نزول الوحي بها انما يظهر للمجتهد السابق
لا في الواقع ولا عند المجتهد الآخر وليس له تقليد الاول فلا يشترط له معرفته ويمكن ان يراد بما ظهر
نزول الوحي به لا بتوسط القياس ثم منهما اي من الاول ان المقصود تعريف الفقه المصطلح بين
القوم وهو عندهم اسم لعلم مخصوص متعين كسائر العلوم وعلى ما ذكر المصنف هو اسم لمفهوم كلي يتبدل
بحسب الايام والاعصار فيصير ما يكون علما بجملة من الاحكام ولو ما با كثر واكثر وهكذا يتزايد
الى انقراض زمن النبي عم ثم اخذ يتزايد بحسب الاعصار وانعقاد الاجماعات وايضا ينتقض
بحسب النواسخ والاجماع على خلاف في انفاد الاحاد ان التعريف لا يصدق على فقه الصحابة
في زمن النبي عم لعدم الاجماع في زمانه فلا نزاد له انه العلم بما ظهر نزول الوحي به فقط ان لم
اجماع حين انعقد عليه الاجماع ان كان و مثلث التعريفات بعيد الثالث انه يلزم ان يكون العلم
بالاحكام القياسية خارجا عن الفقه وذلك عندهم معظم مسائل الفقه اللهم الا ان يقال انه فقه بالنسبة
الى كل من لا ادى اليه اجتهاده لانه قد ظهر عليه نزول الوحي به وح يكون الفقه بالنسبة الى كل مجتهد
شيئا آخر الرابع انه ان اريد بظهور نزول الوحي الظهور في الجملة فكثير من فقهاء الصحابة لم يعرفوا
كثيرا من الاحكام التي ظهر نزول الوحي بها على بعض الصحابة كما رجعوا في كثير من الوقائع
الى عائشة ولم يقدح ذلك في فقاهتهم وان اريد الظهور على الاعم الاغلب فهو غير مضبوط لكثرة
الرواة وتفرقهم في الاسفار والثغار ولو سلم فيلزم ان لا يكون العلم بالحكم الذي تفرد به الاحاد
من الفقه حتى يعيرن يعاطاه اهل الاكثر فيصير فقها وبالجملة هذا التعريف لا يخلو عن الاشكال والاختلال

قوله في جوابه اولا مشعر بان ما ظهر بالقياس نزول الوحي به فهو خارج عن الفقه للقطع بانه ظني
ثم ما ورد به النص او الاجماع ايضا انما يكون قطعيا لو ثبوتهما ايضا قطعيا للقطع بان
الاحكام الثابتة باخبار الآحاد ظنية وثانيا مشعر بان الذي ذكره في المحصول وغيره من ان الحكم
مقطوع والظن في طريقه وتقريره انه لما دل الاجماع على وجوب العمل بالظن وكثرت اخبار
الآحاد في ذلك حتى صار متواترا في المعنى وهذا معنى اعتبار الشارع علية الظن في الاحكام
صار ذلك بمنزلة النص قطعيا من الشارع على ان كل حكم يغلب على ظن المجتهد فهو ثابت
في علم الله تعالى فيكون بثبوت الحكم المظنون قطعيا فيصح اطلاق العلم على ادراكه هذا
على تقدير تصويب كل مجتهد فان قيل المظنون ما يحتمل النقيض والمعلوم ما لا يحتمله فيتنافيان
قلت يكون مظنونا فيصير معلوما بملاحظة ما ذكر القياس وهو انه كونه مظنونا للمجتهد وكل ما علم
كونه مظنونا للمجتهد علم كونه ثابتا في نفس الامر قطعيا بناء على تقدير تصويب كل مجتهد
واما على تقدير ان المصيب واحد فكانه ثبت بنص قطعي على ان كل حكم غلب على ظن
المجتهد فهو واجب العمل او هو ثابت بالنظر الى الدليل وان لم يكن ثابتا في علم الله فيكون وجوب
العمل به او ثبوته بالنظر الى الدليل قطعيا لكن يلزم على الاول ان يكون الفقه عبارة عن العلم بوجوب
العمل بالاحكام وعلى الثاني ان يكون الثابت بالنظر الى الدليل الظني وان لم يعلم ثبوته في الواقع
قطعيا وانت تعلم ان الثابت القطعي ما لا يحتمل عدم الثبوت في الواقع وغاية ما امكن
في هذا المقام ما ذكره بعض المحققين في شرح المنهاج وهو ان الحكم المظنون للمجتهد يجب
العمل به قطعا وكل ما يجب العمل به معلوم قطعا فالحكم المظنون للمجتهد معلوم قطعا فالفقه علم
قطعي والظن وسيلة اليه وحله انا لا نسلم ان كل حكم يجب العمل به قطعا علم قطعا انه حكم الله لم لا يجوز
ان يجب العمل قطعا بما يظن انه حكم الله فقوله والا لم يجب العمل به عين النزاع وان بنى ذلك على
ان كل ما هو مظنون المجتهد فهو حكم الله قطعا كما هو راي البعض يكون ذكر وجوب العمل ضايعا
لا معنى له اصلا قوله واصول الفقه ملتبس لما كان بيان مفهوم اصول الفقه فهذا بيان ما صدق
عليه هذا المفهوم من الانواع المنحصرة بحكم الاستقراء في الاربعة ووجه ضبطه ان الدليل الشرعي
اما وحي او غيره والوحي ان كان متلوا فالكتاب والا فالسنة وغير الوحي ان كان قول كل الامة

من عصر فالاجماع والا فالقياس او ان الدليل اما ان يصل من الرسول عليه السلام او لا والاول ان تعلق
بنظمه الاعجاز فالكتاب والا فالسنة والثاني ان اشترط عصمة من صدر عنه فالاجماع
والا فالقياس واما الشرايع من قبلنا والتعامل وقول الصحابي ونحو ذلك فراجعة الى الاربعة
وكذا المعقول نوع الاستدلال باحدها والا فلا دخل للراي في اثبات الاحكام واما قول البعض نوعا
خامسا من الادلة وسماه الاستدلال في اصله يرجع الى التمسك بمعقول النص او الاجماع خرج
بذكر في الاحكام ثم الثلثة الاول اصول مطلقة لكونها ادلة مستقلة مثبتة للاحكام والقياس
اصل من وجه لكونه مثبتا للحكم الى الظاهر دون وجه لكونه فرعا للثلثة لابتنائه على علة
مستنبطة في مواردها الكتاب والسنة والاجماع فالحكم بالتحقيق مستند اليها واثر القياس
في اظهار الحكم وتغيير وصفه من الخصوص الى العموم ومن ههنا يقال اصول الفقه ثلثة
الكتاب والسنة والاجماع والاصل الرابع القياس المستنبط من هذه الثلثة واعترض
بوجوه الاول انه لا معنى للاصل المطلق الا ما يبتني عليه غيره سواء كان فرعا لشيء آخر
او لم يكن ولهذا صح اطلاقه على الاب وان كان فرعا لما ان السبب القريب للشيء مع
انه مسبب للبعيد اولى باطلاق اسم السبب عليه من البعيد وان لم يكن مسببا
عن شيء آخر الثاني ان اولوية بعض الاقسام في معنى المقسم لازمة في كل قسم فيلزم ان يعد
القسم الضعيف فيقال مثلا الكلم قسمان اسم وفعل والقسم الثالث هو الحرف الثالث ان
تغيير الحكم من الخصوص الى العموم لا يمكن الا بتغيير في صورة اخرى وهو معنى الاصالة
المطلقة الرابع ان الاجماع ايضا مفتقر الى السند فينبغي ان لا يكون اصلا مطلقا والجواب
عن الاول انا لا ندعي ان العدم الفرعية داخل في مفهوم الاصل بل ان الاصل مقول بالتشكيك
وان الاصل الذي يستقل في معنى الاصالة وابتناء الفرع عليه كالكتاب مثلا اقوى
من الاصل الذي يبتني في ذلك المعنى على شيء آخر بحيث يكون فرعه في الحقيقة مبتنيا على
ذلك الشيء كالقياس والاضعف غير داخل في الاصل المطلق بمعنى الكامل في الاصالة وهذا
بين واما الاب فانما يبتني عليه الابن في الوجود لا في الابوة والاصالة للولد فلا يكون
مما نحن فيه وعن الثاني ان السبب القريب هو المؤثر في فرعه والمفضي اليه دون البعيد

انما هو في الواسطة التي هي السبب القريب لانه فروعه فبالضرورة يكون اولى واقوى من البعيد في معنى
السببية والاصالة لذلك الفرع وفيما نحن فيه القياس ليس بمثبت لحكم الفرع فضلا ان يكون
قريبا ليكون اولى بالاصالة بل هو مظهر لاسناد حكم الفرع الى النص والاجماع وعن الثالث انا لا نم
لزوم اولوية بعض الاقسام في كل تقسيم وكيف يتصور ذلك في تقسيم الماهية الحقيقية الى انواعها
وافرادها كتقسيم الحيوان الى الانسان وغيره ولو سلم في بعض كل قسمة فلا نم لزوم الشأن الى ذلك
والتنبيه عليه غاية ما في الباب انه يجوز وعن الرابع انه ان اريد بالتغير التغير بحسب
الواقع حتى يكون القياس هو الذي يغير الحكم ويثبته في صورة الفرع فلا نم امتناع التغير بل
وان اريد بحسب علمنا فهو لا يقتضي اسناد الحكم حقيقة الى القياس اصالة كما مر وعن الخامس
بعد تسليم ما ذكر ان الاجماع انما يحتاج الى السند في تحققه لا في نفس الدلالة على الحكم فالمستدل
به لا يفتقر الى ملاحظة السند والالتفات اليه بخلاف القياس فان المستدل به لا يمكنه بدون
اعتبار احد الاصول الثلثة والعلة المستنبطة منها وقد يجاب بان الاجماع يثبت امرا زائدا
لا يثبته السند وهو قطعية الحكم بخلاف القياس فانه لا يفيد زيادة بل ربما نقصانا
بان يكون حكم الاصل قطعيا وحكمه ظنيا قوله وعلم اصول الفقه بعد ما تقرر ان اصول الفقه
لقب لعلم مخصوص لا حاجة الى اضافة العلم اليه الا ان تقصد به زيادة بيان وتوضيح
كشجر الاراك والقاعدة حكم كلي ينطبق على جزئياته ليتعرف احكامها منه كقولنا كل حكم
دل عليه القياس فهو ثابت والتوصل القريب مستفاد من الباء السببية الظاهرة في
السبب القريب ومن اطلاق التوصل الى الفقه لان في البعيد يتوصل الى الواسطة
ومنها الى الفقه فيخرج بالقريب العلم بقواعد العربية والكلام لانها من مبادي اصول
الفقه والتوصل بها الى الفقه ليس بقريب اذ يتوصل بقواعد العربية الى معرفة كيفية
دلالة الالفاظ على مدلولاتها الوضعية وبواسطة ذلك يقتدر على استنباط الاحكام
من الكتاب والسنة وكذا التوصل بقواعد الكلام الى ثبوت الكتاب والسنة
ووجوب صدقهما ليتوصل بذلك الى الفقه والتحقيق في ذلك المقام ان الانسان لما
لم يخلق عبثا ولم يترك سدى بل تعلق لكل من اعماله حكم من قبل الشارع منوط بدليل يخصه

35

ليستنبط منه عند الحاجة ويقاس على ذلك الحكم ما يناسبه لتعذر الاحاطة بجميع الجزئيات فحصلت قضايا موضوعاتها
افعال المكلفين ومحمولاتها احكام الشارع على التفصيل فسمي العلم بها الحاصل من تلك الادلة فقها
ثم نظروا في تفصيل الادلة والاحكام وعمومها فوجدوا الادلة راجعة الى الكتاب والسنة والاجماع والقياس
راجعة الى الوجوب والندب والحرمة والكراهة والاباحة وتأملوا في كيفية الاستدلال بتلك الادلة
على تلك الاحكام اجمالا من غير نظر الى تفاصيلها الا على طريقة ضرب المثال فحصل لهم قضايا كلية
متعلقة بكيفية الاستدلال بتلك الادلة على الاحكام اجمالا وبيان طرقه وشرائطه ليتوصل بكل من تلك
القضايا الى استنباط كثير من تلك الاحكام الجزئية عن ادلتها التفصيلية فضبطوها ودونوها واضافوا
اليها من اللواحق والمتممات وبيان الاختلافات ما يليق بها وسموا العلم بها اصول الفقه
فصار عبارة عن العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى الفقه ولفظ القواعد مشعر بقيد الاجمال وترك المصنف
قيد التحقيق احترازا عن علم الخلاف والقواعد الا يخرج عنه كون قواعده مما يتوصل بها الى الفقه توصلا
قريبا بل انما يتوصل بها الى محافظة الحكم المستنبط او مدافعته ونسبته الى الفقه وغيره على السوية
فان الجدلي اما مجيب يحفظ وضعا او معترض يهدم وضعا الا ان الفقهاء اكثروا فيه من مسائل
الفقه وبنوا نكاته عليها حتى توهم ان له اختصاصا بالفقه قوله ونعني بالقضايا الكلية اعلم
ان المركب التام المحتمل للصدق والكذب يسمى من حيث اشتماله على الحكم قضية ومن حيث احتماله
الصدق والكذب خبرا ومن حيث افادته الحكم اخبارا ومن حيث كونه جزءا من الدليل
مقدمة ومن حيث يطلب بالدليل مطلوبا ومن حيث يحصل من الدليل نتيجة ومن حيث
يقع في العلم ويسأل عنه مسألة فالذات واحدة واختلاف العبارات باختلاف الاعتبارات
والمحكوم عليه في القضية يسمى موضوعا والمحكوم به محمولا وموضوع المطلوب يسمى اصغر
ومحموله اكبر والدليل يتألف لا محالة من مقدمتين يشتمل احديهما على الاصغر وتسمى الصغرى والاخرى
على الاكبر وتسمى الكبرى وكلتاهما تشتمل على امر مكرر فيهما يسمى الاوسط اما محمولا في الصغرى وموضوعا
في الكبرى ويسمى الدليل بهذا الاعتبار الشكل الاول او بالعكس ويسمى الشكل الرابع او محمولا فيهما
ويسمى الشكل الثاني او موضوعا فيهما وكل مامور به للشارع واجب فهو واجب فالحج الاصغر
والواجب الاكبر والمأمور الاوسط وقولنا الحج مامور الاوسط وقولنا الحج الشارع على الصغرى

وقولنا كلما أمر الشارع واجب هي الكبرى والدليل المذكور من الشكل الاول فالقواعد التي يتوصل
بها الى الفقه هي القضايا الكلية التي تقع كبرى لصغرى سهلة الحصول عند الاستدلال على مسائل الفقه
بالشكل الاول كما في المثال المذكور وضم القاعدة الكلية الى الصغرى السهلة الحصول ينتج المطلوب
الفقهي من القوة الى الفعل وهو معنى التوصل بها الى الفقه لكن تحصيل القاعدة الكلية يتوقف
على البحث عن احوال الادلة والاحكام وبيان شرائطها وقيود الاحكام المعتبرة في كلية
القاعدة فالمباحث المتعلقة بذلك هي مطالب اصول الفقه ويندرج كلها تحت العلم
على ما شرحه المص وما لا يرد عليه قوله ولا يكون فيما لا يؤدي اليه رأي مجتهد يعني يشترط
ذلك فيما لم يسبق فيه اجتهاد فيؤدي اليه رأيه ليحترز عن مخالفة الاجماع اما فيما لم يسبق
في المسئلة اجتهاد اصلا او سبق اجتهاد مجتهد واحد فقط فلا خفاء في جواز الاجتهاد
على خلافه قوله ولا يبعد ان يقال الخ انه بعيد لم يذهب اليه احد والمعتبرون يبحثون مباحث
التقليد في كتبهم فيصرحون بان البحث عنها انما وقع من جهة كونه في مقابلة الاجتهاد ولا في
جهة انه من الفقه قوله ولا يتوصل الى الفقه لان المقلد يتوصل بقواعد الى مسائل الفقه لا الى الفقه
الذي هو العلم بالاحكام من ادلتها الاربعة لان علمه ليس عن الادلة الاربعة قوله يبحث في هذا
العلم عن الادلة الشرعية والاحكام يعني عن احوالها على حذف المضاف اذ لا يبحث في العلم عن نفس الموضوع
بل عن احواله وعوارضه الا ان حذف هذا المضاف شائع في عبارات القوم قوله فموضوع هذا العلم الخ
موضوع العلم ما يبحث في العلم عن عوارضه الذاتية والمراد بالعرض هنا المحمول على الشيء الخارج عنه
وبالعرض الذاتي ما يكون منشأه الذات بان يلحق الشيء لذاته كالادراك للانسان او بواسطة
امر يساويه كالتعجب للانسان بواسطة التعجب او بواسطة امر اعم منه داخل فيه كالتحرك للانسان بواسطة
كونه حيوانا والمراد بالبحث عن الاعراض الذاتية حملها على موضوع العلم كقولنا الكتاب يثبت
الحكم قطعا او على انواعه كقولنا الامر يفيد الوجوب او على اعراضه الذاتية كقولنا العام يفيد
القطع او على انواع اعراضه الذاتية كقولنا العام الذي خص منه البعض يفيد الظن وجميع
مباحث اصول الفقه راجعة الى اثبات اعراض ذاتية للادلة والاحكام من حيث اثبات
الادلة للاحكام وثبوت الاحكام بالادلة بمعنى ان جميع محمولات مسائل هذا الفن هو الاثبات

والثبوت وما له تعلق وتقوم في ذلك فيكون موضوع الادلة والاحكام من حيث اثبات الادلة
للاحكام وثبوت الاحكام بالادلة فان قلت فما بالهم يجعلون من مسائل الاصول اثبات الاجماع
والقياس للاحكام ولا يجعلون منها اثبات الكتاب والسنة اياها قلت لان المقصود بالذكر
في الفن هي الكسبيات المفتقرة الى الدليل كاثبات الاجماع والقياس ولهذا لم يتعرضوا لما ليس اثباته للحكم
بينا كالقراءة الشاذة وخبر الواحد قوله واما الثالث يعني العوارض الذاتية التي لا يكون
لا يكون مبحوثا عنها في هذا العلم ولا تداخل في طوق مبحوث عنها من القسمين يعني قسمي العوارض التي
للادلة والعوارض التي للاحكام وذلك كالامكان والقدم والحدوث والباطن والتركيب
وكون الدليل جملة اسمية او فعلية ثلاثية مفردات او رباعية معربة او مبنية الى غير ذلك مما لا دخل له في
الثبوت فلا يبحث عنها في الاصول وهذا كما ان النجار ينظر في الخشب من جهة صلابته ورخاوته
ودقته وغلظه واعوجاجه واستقامته ونحو ذلك مما يتعلق بصناعته لا من جهة امكانه وحدوثه وكيفيته
وباطنه ونحو ذلك قوله لانه ذكر مباحث الحكم بعد مباحث الادلة لان الدليل مقدم بالذات
والبحث عنه اهم في فن الاصول قوله كما ان موضوع المنطق التصورات والتصديقات لانه يبحث فيه
عن احوال التصورات من حيث انه حد او رسم فيوصل الى التصور ومن حيث انه جنس او فصل او خاصة
فيتركب منها حد او رسم ومن احوال التصديق من حيث انه حجة توصل الى التصديق او من انه قضية او عكس
قضية ونقيض قضية وتتركب منها حجة وجميع مباحثه راجعة الى الايصال وما له دخل فيه وقد
يقع البحث عن احوال التصور الموصل اليه بانه ان كان بسيطا لا يحد وان كان مركبا من الجنس والفصل
يحد وان كان له خاصة لازمة بينة يرسم والا فلا ويمكن ان يكون ذلك راجعا الى البحث عن احوال
التصور الموصل بان يقال معناه بان الحد يوصل الى المركب دون البسيط فيكون من المسائل
قوله لكن الصحيح مذهب صاحب الاحكام الى ان موضوع اصول الفقه هو الادلة الاربعة
ولا يبحث فيه عن احوال الاحكام بل انما يحتاج الى تصورها ليتمكن من اثباتها ونفيها لكن
الصحيح ان موضوعه الادلة والاحكام لانا رجعنا الادلة بالتتبع الى الاربعة والاحكام الى الخمسة ونظرنا في مباحث
المتعلقة بكيفية اثبات الادلة للاحكام اجمالا فوجدنا بعضها راجعة الى احوال الادلة وبعضها
الى احوال الاحكام كما ذكره المص في تحصيل القضية الكلية التي يتوصل بها الى الفقه فجعل احدهما

من المقاصد والآخر من اللواحق ثم تكلم غاية ما في الباب ان مباحث الادلة اكثر واهم لكنه لا يقتضي
الاصالة والاستقلال قوله ان اريد بالحكم بهذا الكلام لا جاهل لان الادلة الشرعية موقوفات واما ان والتسليم
انها ادلة حقيقة فلا معنى للدليل الا ما يفيد العلم بثبوت الشيء او انتفائه غاية ما في الباب ان العلم
بمعنى الادراك الجازم والراجح ليتم القطع والظن فيصح في جميع الادلة وهذا الاشتغال بتقويم الحكم وحدوثه
وقد احتج الى ذلك آخر الامر وليس معنى الدليل الا ما يفيد نفس الثبوت كما هو شأن العلل الخارجية
وان جعلنا الحكم حادثا على ما يشعر به كلامه قوله واعلم ان هذه ثلثة مباحث في الموضوع اوردها
مخالفا لجمهور المحققين يتعجب منها الناظر فيها الواقف على كلام القوم في المقام الاول ان اطلاق
القول بجواز تعدد الموضوع والا لما فرق الاثنين غير صحيح بل التحقيق ان المبحوث عنه في العلم اما ان يعتبر
اضافة بين الشيئين اولا وعلى الاول اما ان يكون العوارض التي لها دخل في المبحوث عنه بعضها
ناشيا عن المضاف الآخر اولا فان كان كذلك فموضوع العلم كلا المضافين كما وقع البعض وبعضها
البحث في الاصول عن اثبات الادلة للاحكام والاحوال التي لها دخل في ذلك بعضها ناش عن الدليل
كالعموم والاشتراك والتواتر وبعضها عن الحكم لكونه عبادة او عقوبة فموضوعه الادلة والاحكام جميعا
واما ان لم يكن المبحوث عنها اضافة كما في الفقه الباحث عن وجوب فعل المكلف وحرمته وغير
ذلك او كان اضافة لكن لا دخل للاحوال الناشية عن احد المضافين في المبحوث عنه كما في المنطق الباحث
عن ايصال التصور او التصديق الى التصور او التصديق ولا دخل لاحوال التصور والتصديق الموصل اليه في
على ما قرره المص فيما سبق فالموضوع لا يكون الا واحدا الا ان اختلاف الموضوع يوجب اختلاف المسائل
الموجب لاختلاف العلم ضرورة ان العلم انما يختلف باختلاف المعلومات وهي المسائل وفيه نظر لانه ان اريد
باختلاف المسائل مجرد تكثرها فلا نسلم انه يوجب اختلاف العلم فظاهر لان مسائل العلم الواحد كثيرة البتة وان
اريد عدم تناسبها فلا نسلم ان مجرد تكثر الموضوعات يوجب ذلك وانما يلزم لو لم يكن الموضوعات الكثيرة متناسبة
والقوم صرحوا بان الاشياء الكثيرة انما يكون موضوعا لعلم واحد بشرط تناسبها ووجه التناسب اشتراكها
في ذاتي كالخط والسطح والجسم التعليمي للهندسة فانها تشارك في جنسها وهو المقدار اعني الكم المتصل
القار الذات او في عرضي كبدن الانسان واجزائه والاغذية والادوية والاركان والامزجة وغير ذلك
اذا جعلت موضوعات الطب فانها تشارك في كونها منسوبة الى الصحة التي هي الغاية في ذلك العلم فعلم

انهم لم يهملوا رعاية معنى يوجب الوحدة وليس لاحد ان يعترض على ان الفقه والهندسة علم واحد لتوقف
فعل المكلف والمقدار ثم انه فيما اورد من المثالين مناقشة لان موضوع الاصول ليس الادلة بل هي
او محمولات مسائله ليست اعراضا ذاتية لمفهوم الدليل بل للكتاب والسنة والاجماع والقياس على الانواع
او العلة ارتباط بين اثنين او اكثر وكذا التصور والتصديق في المنطق قوله ومنها انه قد يذكر الحيثية
المبحث الثاني في تحقيق الحيثية المذكورة في الموضوع حيث يقال موضوع هذا العلم هو كذا من
حيث كذا ولفظ حيث موضوع للمكان استعير لجهة الشيء واعتباره يقال الموجود من حيث انه
موجود اي من هذه الجهة وبهذا الاعتبار والحيثية المذكورة في الموضوع قد لا يكون من الاعراض
المبحوث عنها في العلوم كقولنا موضوع العلم الالهي الباحث عن احوال الموجودات المجردة
هو الموجود من حيث انه موجود اي انه يبحث عن العوارض التي تلحق الموجود من حيث انه موجود لا من حيث
انه جوهر او عرض جسم او مجرد وذلك كالعلية والمعلولية والوجوب والامكان والقدم والحدوث ونحو ذلك
ولا يبحث فيه عن حقيقة الوجود اذ لا معنى لاثباتها للموجود وقد يكون من الاعراض المبحوث عنها في العلم
كقولهم موضوع علم الطب بدن الانسان من حيث انه يصح ويمرض وموضوع الطبيعي الجسم من حيث
يتحرك ويسكن والصحة والمرض من الاعراض المبحوث عنها في الطب وكذا الحركة والسكون في الطبيعي
فذهب المص الى ان الحيثية في القسم الاول جزء من الموضوع وفي الثاني بيان للاعراض الذاتية
المبحوث عنها في العلم اذ لو كانت جزءا من الموضوع كما في القسم الاول لما صح ان يبحث عنها في العلم
ولجعلت محمولات مسائله اذ لا يبحث في العلم عن اجزاء الموضوع بل عن اعراضه الذاتية ولقائل ان
يقول لا نم انها في الاول جزء من الموضوع بل قيد لموضوعيته بمعنى ان البحث يكون عن الاعراض
التي تلحقه من تلك الحيثية وبذلك الاعتبار وعلى هذا لو جعلنا الحيثية في القسم الثاني ايضا تقييدا
للموضوع على ما هو ظاهر كلام القوم لا بيانا للاعراض الذاتية على ما ذهب اليه المص لم يكن
البحث عنها في العلم بحثا عن اجزاء الموضوع ولم يلزم منها ما الزمه المص من تشارك
العلمين في موضوع واحد بالذات والاعتبار نعم يرد الاشكال المشهور وهو انه يجب
ان ما يكون الحيثية من الاعراض المبحوث عنها في العلم ضرورة انها ليست مما يعرض للموضوع
من جهة نفسها والا لزم تقدم الشيء على نفسه ضرورة ان ما به يعرض الشيء لابد وان يتقدم
على الشيء

على العارض مثلا يبحث الصحة والمرض هما يعرض لبدن الانسان من حيث يصح ويمرض والحركة
والسكون مما يعرض للجسم من حيث يتحرك ويسكن والمشهور في جوابه ان المراد من حيث امكان الصحة والمرض
او الحركة والسكون والاستعداد لذلك وهذا ليس من الاعراض المبحوث عنها في العلم والتحقيق ان الموضوع
لما كان عبارة عن المبحوث في العلم عن اعراضه الذاتية قيد بالحيثية على معنى ان الحيثية البحث
عن العوارض يكون باعتبار الحيثية وبالنظر اليها فلا بد من لحاظها في جميع المباحث فهذا المعنى
الكلي الاعلى معنى ان جميع العوارض المبحوث عنها يكون لحوقها للموضوع بواسطة تلك الحيثية البتة
قوله ومنها ان المشهور المبحث الثالث في جواز تشارك العلوم المختلفة في موضوع واحد بالذات
والاعتبار وكذا خالف القوم في جواز تعدد الموضوع لعلم واحد كذلك خالف في امتناع اتحاد الموضوع
لعلوم متعددة والحق جوازه بل وقوعه اما الجواز فلانه يصح ان يكون لشيء واحد اعراض ذاتية
متنوعة الى مختلفة بالنوع يبحث في علم عن بعض انواعها وفي علم آخر فيتمايز العلمان بالاعراض
المبحوث عنها وان اتحد الموضوع وذلك لان التمايز والعلم واختلافه انما هو بحسب المعلومات
اعني المسائل وكما تتحد باتحاد موضوعاتها بان يرجع الجميع الى موضوع العلم ويختلف باختلافها
كذلك تتحد باتحاد محمولاتها بان يرجع الجميع الى نوع من الاعراض الذاتية للموضوع ويختلف باختلافها
فما اعتبر اصلا في العلوم باختلاف الموضوعات يجوز ان يعتبر باختلاف المحمولات بان يوخذ
موضوع واحد بالذات والاعتبار ويجعل البحث من بعض اعراضه الذاتية علما وعن بعض
الآخر علما آخر فيكون ان علمان متشاركين في الموضوع متمايزين بالمحمول واما الوقوع فلانهم جعلوا
اجسام العالم وهي البساطة موضوع علم الهيئة من حيث الشكل وموضوع علم السماء والعالم
من حيث الطبيعة والحيثية فيها بيان الاعراض الذاتية المبحوث عنها الى الموضوع والا
لما وقع البحث عنها في العلمين فموضوع كل منهما اجسام العالم على الاطلاق الا ان البحث
في الهيئة عن اشكالها والسماء والعالم عن طبايعها فهما علمان مختلفان باختلاف
محمولات المسائل مع اتحاد الموضوع وعلم السماء والعالم علم يعرف فيه احوال الاجسام التي هي
اركان العالم وهي السموات وما فيها والعناصر الاربعة طبايعها وحركاتها ومواضعها وتعرف
الحكمة في صنعها وتنضيدها وهو من اقسام العلم الطبيعي الباحث عن احوال الاجسام

من حيث التغير وموضوعه الجسم المحسوس من حيث هو معروض للتغير في الاحوال والثبات فيها ويبحث
فيه عما يعرض له من حيث هو كذا ذكره ابو علي ولا يخفى ان الحيثية في الطبيعي مبحوث عنها وقد صرح بانها
قيد الموضوع ومن هنا نظرا اما اولا فلان هذا مبني على ما ذكر من كون الحيثية تارة جزءا من الموضوع واخرى
بيانا للموضوع المبحوث عنها وقد عرفت ما فيه واما ثانيا فلانهم لما حاولوا معرفة احوال اعيان
الموجودات وضعوا الحقايق انواعا واجناسا وبحثوا عما احاطوا به من اعراضه الذاتية فحصلت
لهم مسايل كثيرة متحدة في كونها بحثا عن احوال ذلك الموضوع وان اختلف محمولاتها فجعلوا بهذا الاعتبار
علما واحدا وافردوه بالتدوين والتسمية وجوزوا لكل احد ان يضيف اليه ما يطلع عليه من احوال ذلك الموضوع
لان المعتبر في العلم هو البحث عن جميع ما يحيط به الطاقة الانسانية من الاعراض الذاتية للموضوع فلا معنى
للعلم الواحد الا ان يوضع شيء او اشياء متناسبة فيبحث عن جميع عوارضه الذاتية ويطلبها ولا معنى لتمايز
العلوم الا ان هذا ينظر في احوال شيء آخر مغاير له بالذات او بالاعتبار بان يوخذ في احد العلمين مطلق
وفي الآخر مقيدا او يوخذ في كل منهما مقيدا بقيد آخر وتلك الاحوال مجهولة مطلوبة والموضوع معلوم
بين الوجود فهو الصالح سببا للتمايز واما ثالثا فلانه ما من علم الا ويمكن موضوعه على اعراض ذاتية
متنوعة فلكل احد ان يجعله علوما متعددة بهذا الاعتبار مثلا يجعل البحث عن فعل المكلف من حيث
الوجوب علما ومن حيث الحرمة علما آخر الى غير ذلك فيكون الفقه علوما متعددة موضوعها فعل المكلف
فلا ينضبط الاتحاد والاختلاف وتحقيق هذه المباحث في كتاب البرهان من منطق الشفاء قوله
وانما قلنا للتنزل على ثبوت الاعراض الذاتية المتنوعة لشيء واحد الحقيقي الذي لا كثرة في ذاته بوجه
من الوجوه يتصف بصفات كثيرة وان كان بعضها حقيقيا كالقدرة وبعضها اضافيا كالخلق وبعضها
سلبيا كالتجرد عن المادة والمتصف بصفات كثيرة متصف باعراض ذاتية متنوعة ضرورة
انه لا شيء من تلك الصفات لاحقا له لجزئه لعدم الجزء ولا لمباين لامتناع احتياج الواحد الحقيقي
في صفاته الى امر منفصل فكان ينبغي ان يتعرض لهذا بضا اما ان يكون لحوق كل منها لصفة اخرى
فيلزم التسلسل في المبادي اعني الصفات التي كل منها مبدا لصفة اخرى وهو منفي بالبرهان المذكور
في الكلام او يكون بعضها لذاته فيثبت عرض ذاتي وح فالبعض الآخر لا يجوز ان يكون لجزئه لما مر فهو اما
لذاته فيثبت عرض ذاتي آخر وهو المطلوب او لغيره ولا يجوز ان يكون الغير مباينا لما مر بل يكون صفة من صفاته

ولابد من ان ينتهي الى ما يكون لموقوفه لذاته والا لزم التسلسل في المبادي فان قيل يجوز ان ينتهي الى الوصف
الذاتي الاول فلا يلزم تعدد الاعراض الذاتية ولو سلم لزم فاللازم تعددها وغير مطلوب والمطلوب
تنوعها وهو غير لازم قلنا اللاحق بتوسط الوصف الذاتي الاول ايضا عرض ذاتي فيلزم التعدد
والصفات المتعددة في محل واحد متنوعة لا محالة ضرورة ان اختلاف اشخاص نوع واحد من الصفات
انما هو باختلاف المحال قوله ولانه يلزم عطف على مضمون الكلام السابق اي وان كان لغيره فهو باطل لانه
يلزم استكمال الواحد الحقيقي في صفاته بالغير وهو محال لانه يوجب النقصان في ذاته والاحتياج في كمالاته
وفيه نظر لانه ان اريد الاستكمال بالاثر المنفصل فظاهر انه غير لازم لجواز ان يكون لحوق بعض الآثار لصفة
وان اريد اعم من المنفصل والصفة فلا نم ان الاحتياج لبعض الصفات الى البعض يوجب النقصان في الذات
بالغير والخلق يتوقف على العلم والقدرة والارادة ويمكن ان يجعل هذا مختصا بما يكون الغير منفصلا
وما سبق مختصا بما يكون غير منفصل فيتم بمجموعهما المطلوب اعني اثبات عرض ذاتي آه قوله
فيتفرع تفريع على قوله فيبحث عن كذا وكذا يعني بسبب ان البحث في هذا الفن انما هو عن احوال الادلة
والاحكام يتفرع الكتاب الى مقاصده على قسمين والابحاث الثلاث والموضوع ايضا من الكتاب
مع انه خارج عن القسمين لكونه غير داخل في المقاصد والمقاصد والقسم الاول مرتب على اربعة اركان
اركان في الادلة الاربعة الكتاب ثم السنة ثم الاجماع ثم القياس تقديما للاعلى بالذات والشرف واما
باب الترجيح والاجتهاد فكانه جعلهما تتمة وتذييلا لركن القياس قوله الركن الاول في الكتاب
وهو في اللغة اسم للمكتوب غلب في عرف الشرع على كتاب الله المثبت في المصاحف كما غلب في عرف
اهل العربية على كتاب سيبويه والقرآن في اللغة مصدر بمعنى القراءة غلب في العرف العام على المجموع
المعين من كلام الله المقروء على السنة العباد وهو في هذا المعنى اشهر من الكتاب واظهر فلذا جعل تفسيرا له حيث
قيل الكتاب هو القرآن المنزل على الرسول المكتوب في المصاحف المنقول الينا نقلا متواترا
بلا شبهة على ان القرآن تفسير للكتاب وما في الكلام تعريف للقرآن وتمييز لما عسى يشتبه به لا ان المجموع
تعريف للكتاب ليلزم ذكر المحدود في الحد وان القرآن مصدر بمعنى المقروء ليشمل كلام الله
وغيره على ما توهم البعض لانه مخالف للعرف بعيد عن الفهم وان كان صحيحا في اللغة والتبادر
الى ما تواترنا قشوا في ذكر الآية لا وجه لحمل كلام الله على ما هو عليه مع ظهور الوجه الصحيح المقبول

عند الكل فلازالة هذا الوهم صرح المصنف بحرف التفسير وقال اي القرآن وهو ما نقل الينا بين
دفتي المصاحف تواترا ثم كل من الكتاب والقرآن يطلق عند الاصوليين على المجموع وعلى
كل جزء منه لانهم انما يبحثون عنه من حيث انه دليل على الحكم وذلك آية آية لا مجموع القرآن فاحتاجوا
الى تحصيل صفات مشتركة بين الكل والجزء مختصة بهما لكونه معجزا منزلا على الرسول مكتوبا في المصاحف
منقولا بالتواتر فاعتبر في تفسيره بعضهم جميع الصفات بزيادة التوضيح وبعضهم جميع الصفات
سوى الانزال والاعجاز لان الكتابة والنقل ليسا من اللوازم لتحقق القرآن بدونهما في زمن النبي
النبي عم وبعضهم الانزال والكتابة والنقل لان المقصود تعريف القرآن لمن لم يشاهد
الوحي ولم يدرك زمن النبوة وهم انما يعرفونه بالنقل والكتابة في المصاحف ولا ينفك عنهما
في زمانهم فهما بالنسبة اليهم من ابين اللوازم البينة والشاملة لكل جزء لا المعجز هو السورة
او مقدارها اخذا من قوله تعالى فاتوا بسورة من مثله والمصنف اقتصر على ذكر النقل في المصاحف تواترا
لحصول الاحتراز بذلك عن جميع ما عدا القرآن لان سائر الكتب السماوية وغيرها والاحاديث
الالهية والنبوية ومنسوخ التلاوة لم ينقل شيء منها بين دفتي المصحف لانه اسم لهذا المعلوم
المعلوم عند الناس حتى الصبيان والقرآن الشاذ لم ينقل بطريق التواتر بل بطريق الاحاد كما
اختص بمصحف ابي او الشهرة كما اختص بمصحف ابن مسعود فلا حاجة الى ذكر الانزال والاعجاز
ولا الى تاكيد التواتر بقولهم بلا شبهة لحصول المقصود بدونها واما التسمية فالمشهور من مذهب
ابي حنيفة رحمه الله على ما ذكره كثير من كتب المتقدمين انها ليست من القرآن الا ما تواتر بعض آية من سورة
النمل وان قولهم بلا شبهة احتراز عنها لانها ليست متواترة بل من الشبهات وذهبوا الى ان الصحيح من المذهب انها فاتحة
السور آية من القرآن انزلت للفصل بين السور بدليل انها كتبت في المصاحف بخط القرآن من غير
انكار من السلف وعدم جواز الصلوة بها انما هو للشبهة في كونها آية تامة وجواز تلاوتها للجنب
والحائض انما هو على قصد التيمن والتبرك كما لو قال الحمد لله رب العالمين على قصد الشكر دون التلاوة
وعدم تكفير من انكر كونها من القرآن من حيز الوضوح الى حيز الاشكال ومثل هذا يمنع التكفير فان قيل
فعلى ما اختاره المتأخرون هل يبقى الاختلاف بين التوقيف قلنا انهم هي عندنا في حقيقة مائة وثلاث
عشر آية من السورة كما ان قوله فباي آلاء ربكما تكذبان علامة آيات من سورة الرحمن علم القرآن عند

آية واحدة من القرآن كتبت للفصل والتبرك وليست بآية من شيء من السور وجاز تكريرها في اوائل الآيات
منزلة كذلك وقد نقلت كذلك بخلاف من اخذ يلحق بالمصحف آية مكررة مثلا ان يكتب في اوائل السور
الحمد لله رب العالمين فانه يجعل زنديقا او مجنونا فعلى ما هو المناسب لغرض الاصولي يكون المراد بما نقل بين
دفتي المصحف هو ما يشمل الكل والبعض الثالثة انه ابقي على عمومه يدخل فيه الحرف او الكلمة من القرآن
ولا يسمى قرآنا في عرف الشرع وان خص بالكلام التام خرج بعض ما ليس بكلام تام مع انه يسمى قرآنا
ويحرم مسه على المحدث وتلاوته على الجنب وعلى ما دل عليه سياق كلامه الملخص المراد بما نقل مجموع
ما نقل الا انه جعله تعريفا للمجموع الشخصي لا للمعنى الكلي فلا يرد عليه شيء الا انه لا يناسب غرض الاصولي فان غرضه
الكتاب بالمعنى الكلي الشامل ليصح تفسيره بالقرآن قلنا نعم على ان يكون القرآن ايضا حقيقة في البعض كما هو
في الكل فان قيل فيلزم عموم المشترك قلنا ليس معنى كونه حقيقة في البعض كما انه حقيقة في الكل انه موضوع
للبعض خاصة كما انه موضوع للكل خاصة حتى يكون حمله على الكل والبعض من عموم المشترك بل هو موضوع
للكل خاصة وتارة يتم الكل والبعض اعني الكلام المنقول في المصحف تواترا فيكون حقيقة في الكل
والبعض باعتبار معنى واحد لا يكون من عموم المشترك في شيء **قوله** فان اتمام الجواب موقوف على هذا
يعني ان جعل التعريف المذكور تفسيرا للفظ الكتاب او القرآن وتمييزا له عن سائر الكتب او الكلام
الازلي يجوز في معرفة المصحف الاكتفاء بالعرف والاشارة او نحو ذلك ولا يلزم الدور وان جعل تعريفا
لماهية الكتاب او القرآن فلا بد من معرفة ماهية المصحف ومعرفته موقوفة على معرفة ماهية القرآن
ضرورة انه لا معنى له الا ما كتب فيه القرآن فيلزم الدور لا يقال فالدور انما يلزم لو جعل تعريفا لماهية
القرآن دون الكتاب لانا نقول ماهية الكتاب هي بعينها ماهية القرآن لما مر من انهما اسمان لشيء
واحد فتوقف المصحف على ماهية القرآن توقف على ماهية الكتاب وبهذا يظهر ان تفسير المصحف
بما جمع فيه الوحي المتلو لا يدفع الدور لانه ايضا مرادف للكتاب والقرآن فالمصنف صرح بانه ليس تعريفا
للماهية سواء عرف به الكتاب او القرآن اشارة الى انه لا فرق في لزوم الدور بين الصورتين ثم قال
وانما يلزم الدور لو اريد تعريف ماهية القرآن ان رق اي ان ماهية الكتاب هي ماهية القرآن
فذكر احدهما مغن عن الآخر قوله فان قيل تفسير المصحف بما فيه الصحائف نحو مطلق على
ما هو موضوع اللغة ويخرج منسوخ التلاوة عن التعريف بقيد التواتر فلا دور قلنا عدول

45

قلنا المراد بالخاص ههنا الخاص بالنسبة الى العام بان يتناول بعض افراده لا كلها سواء كان
خاصا في نفسه او عاما متناولا لشيء آخر فيكون العام العموم والخصوص مطلقا من وجه كما في هذا
المثال او غير متناول فيكون العموم والخصوص مطلقا كما في اقتلوا الكافرين ولا تقتلوا اهل الذمة وان علم
فالمثال ان الخاص اما عام واما خاص فعلى الاول العام ناسخ للخاص وعلى الثاني الخاص مخصص للعام ان كان
موصولا به وناسخ له في قدر ما يتناوله ان كان متراخيا عنه كما في الآيتين على راي ابن مسعود
فان قوله واولات الاحمال متراخ عن قوله والذين يتوفون فمن حيث انه عام من وجه خاص
من وجه يكون مثالا للتاني العام عن الخاص وعكسه ويكون ناسخا لقوله والذين يتوفون
في حق الحامل المتوفى عنها زوجها فان قلت انتساخ الخاص بالعام المتاخر ينبغي ايضا ان يتقيد
بقدر ما يتناوله لان فرد الخاص يجوز ان يتناول افرادا لا يتناولها العام فلا ينسخ في حقها كما
في قوله والذين يتوفون في حق غير الحامل قلت هو من هذه الحيثية يكون عاما لا خاصا وانما
يكون خاصا من حيث تناوله لبعض افراد العام فالخاص المتقدم ينسخ بالعام في حق كل ما يتناوله
من حيث انه خاص فلا حاجة الى التقييد وانما يحتاج الى ذلك لو اعتبر عنه بالعام فانه انما يكون عاما
من حيث تناوله للخاص المتاخر وغيره **قوله** حتى لا يكون تنويع على جعل الخاص المتراخي ناسخا
لا مخصصا يعني يكون العام فيما لم يتناوله الخاص قطعيا لا ظنيا كما لو كان الخاص المتاخر
موصولا به على مذهبه **قوله قصر** قصر العام على بعض ما يتناوله ولم تخصيص عند الشافعي
واما عند الحنفية فيه تفصيل وهو انه اما ان يكون بغير مستقل او بمستقل والاول ليس بتخصيص
بل ان كان بالا واخواتها فاستثناء والا فان كان بان وما يؤدي مؤداها فشرط والا فان
كان بالى وما يفيد معناها فغاية والا فصفة نحو في الغنم السائمة الزكوة او غير نحو جاءني
القوم الكرام فعلم ان لا انحصار في الاربعة والثاني هو التخصيص سواء كان بدلالة اللفظ او العقل او الحس
او العادة او نقص بعض افراده او زيادته وقد غير المستقل بكلام يتعلق بصدر الكلام
ولا يكون تاما بنفسه لا يقال انه غير شامل للشرط المتقدم على الجزاء والاستثناء المتقدم على
المستثنى منه نحو ان دخلت الدار فانت طالق وما جاء في الا زيد احد لتعلقهما باخر
الكلام لا بصدره ولا الوصف بالجملة نحو لا تكرم رجلا ابوه جاهل والاستثناء عند ليس زيدا ولا
يكون

زيدا لانه كلام تام لانا نقول المراد بصدر الكلام ما هو متقدم في الاعتبار والرتبة سواء قدم
في الذكر او اخر ولا يخفى انه لا بد من اعتبار الشي اولا ثم اخراج البعض منه او تعليقه وقصره على
بعض التقادير والمراد بالكلام الغير التام ما لا يفيد معنى لو ذكر منفردا او المراد الوصفية والاستثناء
بمثل ليس زيدا او لا يكون زيدا لاحتياجها الى مرجع الضمير فان قلت لا معنى للقصر الا ثبوت الحكم
للبعض ونفيه عن البعض وهذا قول بمفهوم الصفة والشرط وهو خلاف المذهب قلت المراد
ههنا ان يدل على الحكم في البعض ولا يدل في البعض الآخر لا نفيا ولا اثباتا حتى لو ثبت ثبت
بدليل آخر ولو انعدم انعدم بالعدم الاصلي وبهذا يخرج الجواب عن اشكال آخر وهو ان يكون
الشرط للقصر على بعض التقادير انما هو مذهب الشافعي وعند ابي حنيفة مجموع الشرط والجزاء
كلام واحد موجب للحكم على تقديره وساكت عن سائر التقادير حتى ان مجموع الجزاء بمنزلة
انت من انت طالق وليس هو مفيد للحكم على جميع التقادير حتى الا يجعل الجزاء هو الشرط
تعليقا وقصرا على البعض هو مذهب الشافعي وجواب آخر وهو انه لولا الشرط لافاد الكلام
الحكم على جميع التقادير فحين علق بالشرط لم يفد ذلك فكانه قصره على البعض وكذا الكلام
في الاستثناء عند الكل فان قيل جعل المص ههنا مخصصا غير فرق بين المتراخي وغيره
وقد سبق ان المتراخي نسخ لا تخصيص قلنا التخصيص قد يطلق على ما يتناول النسخ فلا يتقيد
بعدم التراخي ولهذا يقال النسخ تخصيص وقد يطلق على ما يقابله وهو المقيد بعدم التراخي
والقول بان التخصيص لا يطلق الا على غير المتراخي يوجب بطلان كلام القوم في كثير من
المواضع مثل تخصيص الكتاب بالسنة والاجماع وتخصيص بعض الآيات بالبعض مع التراخي قوله
واما الحس فيه تسامح لان المدرك بالحس هو ان له كذا وكذا واما انه ليس له غير ذلك فانما هو بالعقل
لا غير وفي التمثيل بقوله واوتيت من كل شي رد على من زعم ان التخصيص لا يكون في الخبر كالنسخ
قوله واما العادة فلو حلف لا ياكل رأسا فالرأس وان كان مستعملا عرفا في رأس كل حيوان الا انه
معلوم عادة انه غير مراد له فلا يدخل فيه عادة رأس العصفور والجرادة فيختص بما يكون
متعارفا وهو ان يكبس في التنانير ويباع في السوق مشويا وباعتبار اختلاف العادات
بحسب الازمنة والامكنة خصه ابو حنيفة اولا برؤس البقر والغنم والابل وثانيا برؤس البقر

والغنم وهما برأس الغنم خاصة قوله وسمي مشككا يعني اللفظ الموضوع لمعنى لا يستوي فيه جميع افراده بل يختلف
بالشدة والضعف كالمملوك في القن والمكاتب لانه يشكك الناظر انه من قبيل المشترك او المتواطي
اعني ما وضع لمعنى واحد تستوي فيه الافراد فلو قال كل مملوك لي فهو حر لا يدخل فيه المكاتب لنقصان
الملك فيه لانه يملك رقبته لا يدا حتى يكون احق بمكاسبه ولا يملك المولى اكسابه ولا وطي المكاتبة
بخلاف المدبر وام الولد فان قيل فكيف يتادى الكفارة بالمكاتب دون المدبر وام الولد
قلنا لان ذلك باعتبار الرق وهو في المكاتب كامل لانه عبد ما بقي عليه درهم والكتابة محتملة للفسخ
واشتراط الملك انما هو بقدر ما يصح به التحرير وهو حاصل في المدبر وام الولد فان الرق فيهما ناقص لان
ما يثبت فيهما من جهة العتق لا يحتمل الفسخ ولو حلف لا ياكل فاكهة لم يحنث باكل العنب
والرطب والرمان عند ابي حنيفة لان كلا منها وان كان فاكهة لغة وعرفا الا ان فيه معنى زائدا على
التفكه اي على التلذذ والتنعم وهو الغذائية وقوام البدن به ففيها من الزيادة ما يخص عن مطلق
الفاكهة قوله ففي غير المستقل اختلفوا في العام الذي اخرج منه البعض هل هو حقيقة ان كان
في الباقي غير محصور بل له كثرة يعسر العلم بقدرها والا فمجاز وقال ابو الحسين البصري حقيقة ان كان
بغير مستقل من شرط او صفة او استثناء او غاية ومجاز ان كان بمستقل من عقل او سمع وقال القاضي
ابو بكر حقيقة ان كان بشرط او استثناء لا صفة وغيرهما وقال القاضي عبد الجبار حقيقة ان كان بشرط
او صفة لا استثناء وغيره وقيل حقيقة ان كان بدليل لفظي متصلا او منفصلا وقال امام الحرمين
حقيقة في تناوله مجاز في الاقتصار عليه واحسن الاقوال ان اخراج البعض ان كان بغير
مستقل فصيغة العام حقيقة في الباقي وان كان بمستقل فهي في الباقي مجاز من حيث الاقتصار
عليه حقيقة من حيث التناول له اما الاول فلان اللفظ الذي اخرج منه البعض بالاستثناء
او صفة او شرط او غاية موضوع للباقي مثلا لو قال عبيدي احرار الا سالما فالعبيد المخرج
عنه سالم موضوع للباقي وفيه نظر لانه ان اراد الوضع الشخصي بمعنى انه وضع هذا اللفظ للمجموع عند
الاطلاق وللباقي عند اقترانه بالاستثناء وغيره فهو ممنوع وان اراد الاشتراك كما صرح في فصل الاستثناء
ان المستثنى منه متناول للمجموع وانما الاستثناء يمنع دخول المستثنى في الحكم وان اراد الوضع النوعي بمعنى
انه ثبت من الواضع انه اذا قرن بالاستثناء ونحوه يكون معناه الباقي فاللفظ لا يصير بهذا حقيقة

الاعتبار

لان المجاز ايضا كذلك على ما يجي وقد صرح في بحث الاستثناء بان الذاهبين الى ان المستثنى منه مستعمل في الباقي والاستثناء
قرينة قائلون بانه مجاز فيه فهذا والتمسك على ذلك في غاية جليلة وهي ان الوضع النوعي قد يكون بثبوت قاعدة
دالة على ان كل لفظ يكون بكيفية كذا فهو متعين للدلالة بنفسه بخصوص يفهم منه بواسطة تعيينه له مثل الحكم بان
كل اسم آخره الواو والياء مفتوح ما قبلهما ونون مكسورة فهو لفرد من مدلول ما الحق باخره هذه العلامة
وكل اسم غير الى نحو رجال ومسلمين ومسلمات فهو لجمع من مسميات ذلك الاسم وكل جمع عرف باللام فهو لجميع تلك المسميات
الى غير ذلك ومثل هذا من باب الحقيقة بمنزلة الموضوعات الشخصية باعيانها اكثر الحقائق من هذا
القبيل كالمثنى والمجموع والمصغر والمنسوب وعامة الافعال والمشتقات والمركبات وبالجملة كلما يكون
دلالته على المعاني بالهيئات وقد يكون بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ معين للدلالة بنفسه
على معنى فهو عند القرينة المانعة من ارادة ذلك المعنى متعين لما يتعلق بذلك المعنى تعلقا مخصوصا
ودال عليه بمعنى انه يفهم بواسطة القرينة لا بواسطة هذا التعيين حتى لو لم يثبت من الواضع جواز
استعمال اللفظ في المعنى المجازي لكانت دلالته عليه وفهمه عند قيام القرينة بحالها ومثله لتجاوزه المعنى
الاصلي فالوضع عند الاطلاق يراد به تعيين اللفظ للدلالة على معنى بنفسه سواء كان ذلك التعيين
بان يفرد اللفظ بعينه بالتعيين او يدرج في القاعدة الدالة على التعيين وهو المراد بالوضع المأخوذ
في تعريف الحقيقة والمجاز ويشمل الشخصي والقسم الاول من النوعي فلفظ الاسد في مثل قولنا رايت الاسد
من حيث قصد به الشجعان مستعمل في غير ما وضع له ومن حيث قصد به العموم مستعمل فيما وضع له فليتدبر واما العام
فلانه موضوع للكل فاذا اخرج منه البعض بقي مستعملا في الباقي فهو غير الموضوع له فيكون مجازا من حيث
الاقتصار على البعض الا انه يتناول الباقي كما كان يتناوله قبل التخصيص ولم يتغير التناول وانما طرأ عدم
ارادة البعض فهو لا يوجب تغير صفة التناول للباقي فيكون حقيقة وسيجي في فصل المجاز ان اللفظ الواحد
بالنسبة الى المعنى الواحد يكون حقيقة ومجازا باعتبار حيثيتين وفيه نظر لان ذلك انما هو باعتبار وضعين واما
بحسب وضع واحد فذلك المعنى اما نفس الموضوع له فيكون اللفظ حقيقة او غيره فيكون مجازا نعم
لو كانت صيغة العموم موضوعة للكل والبعض بالاشتراك لكانت عند استعمالها في الباقي مجازا
من حيث الوضع للكل وحقيقة من حيث الوضع للبعض الا ان التقدير انها موضوعة للاستغراق خاصة
لا يقال ولهذا ان هذا النوع من المجاز اعني اطلاق الكل على البعض حقيقة قاصرة على ما هو مصطلح في الكلام

على ذلك

المعنى بالهيئة

مجاز

لانا نقول

لانا نقول الحقيقة بهذا المعنى لا تنافي مطلق المجاز ولا الذي اشار اليه في فصل المجاز على ما وقع المص وقد يجاب
بان الثابت ليس نفس الموضوع له الا ان اللفظ انما يكون مجازا فيه لو كانت ارادته بطريق الاستعمال وهو ليس
كذلك بل بالاستعمال الاول وانما طرأ عليه عدم ارادة البعض وهو لا يوجب التغير في الاستعمال فكما ان يتناول
العبيد لغير سالم ليس بطريق المجاز عند عدم اخراجه فكذا عند اخراجه وعلى هذا يكون المقصور على البعض
بغير المستقل ايضا حقيقة في الكل بحسب التناول وان اخرج البعض عن الدخول في الحكم على ما اشار
في فصل الاستثناء فان قيل فما وجه فرق المص ههنا بين المستقل وغيره قلنا لما كان غير المستقل
وغيره قلنا لما كان غير المستقل صيغا مخصوصة مضبوطة امكن ان يقال ان اللفظ موضوع للباقي عند انضمام
الى احدى تلك الصيغ بخلاف المستقل فانه غير محصور فلا ينضبط باعتبار الوضع وفيه نظر لانتقاضه بالجمع
والمنقول عن امام الحرمين في تحقيق كونه حقيقة في التناول ان العام بمنزلة تكرير الاحاد المتعددة
على ما نقل عن اهل العربية ان معنى الرجال فلان وفلان وفلان الى ان يستوعب وانما وضع الرجال
اختصار الذلك والاشارة في تكرير الاحاد لو ابطل ارادة البعض لم يصر الباقي مجازا وكذا هذا واجيب
بانا لا نسلم انه كتكرير الاحاد بل هو موضوع للكل فباخراج البعض يصير مستعملا في غير ما وضع له فيكون مجازا
بخلاف المتكرر فان كل واحد موضوع لمعناه فباخراج البعض لا يصير الباقي مستعملا في غير معناه ومقصود
اهل العربية بيان الحكمة في وضعه لانه مثل المتكرر بعينه وذكر شمس الائمة ان حقيقة صيغة العموم للكل
ومع ذلك فهي حقيقة فيما وراء المخصوص لانها انما يتناول من حيث انه كل لا بعض كالاستثناء يعبر
الكلام عما وراء المستثنى بطريق انه كل لا بعض حتى لو كان الباقي دون الثلث فهو كل ايضا
وان كان بصيغة العموم نظرا الى احتمال ان يكون الكثير فلو قال مماليكي احرار الا فلانا وفلانا ولا مملوك
له سواهما كان الاستثناء صحيحا لاحتمال ان يكون المستثنى بعضا ولو كان سواهما بخلاف ما لو قال مماليكي احرار
الا مماليكي **قوله** اي لفظ العام مجاز كان الاحسن ان يقال اي اللفظ العام بالوصف دون الاضافة لفظ
في صيغ العموم لان لفظ العام على ما يشعر به كلام حث قال ان هذا الاختلاف في اشتراط الاستغراق
فان لم يشترط كان اطلاق لفظ العام على ما خرج منه البعض مجازا باعتبار انه عام لو وجب الافراد
وان اكتفى بانتظام جمع من المسميات فهو حقيقة حتى ينتهي التخصيص الى ما دون الثلث **قوله** وهو
حجة تنوير الكلام ان العام المقصور على البعض لا يخلو من ان يكون بغير مستقل او مستقل فعلى الاول

اختصار

الكلام مبني على الاختلاف

ان كان المخصوص المخرج معلوما فهو حجة بلا شبهة كما كان قبل القصر على البعض لعدم مورث الشبهة فيه لانه اما جهالة المخرج او احتمال التعليل وغير المستقل لا يحتمل التعليل وان كان مجهولا كما لو قال عبيدي احرار الا بعضا اورث ذلك جهالة في الباقي فلم يصلح حجة الا ان يتبين المراد وعلى هذا ان يكون المخصص عقليا او كلاما وغيرهما فان كان المخصص هو العقل كان العام قطعيا في الباقي لعدم مورث الشبهة لان ما يقتضي العقل اخراجه فهو مخرج وغيره باق على ما كان كما في الاستثناء وفيه نظر لان العقل قد يقتضي اخراج بعض مجهول بان يكون الحكم مما يمتنع على الكل دون البعض مثل الوجاب في الدار فالاولى ان يفصل كالاستثناء ويجعل قطعيا اذا كان المخصوص معلوما كما في الخطابات التي خص منها الصبي والمجنون لا يقال يجوز ان يكون قطعيتها بواسطة الاجماع لانا نقول كان قطعيا قبل ان ينعقد الاجتهاد والاجماع وان كان المخصص غير العقل والكلام فالظاهر انه لا يبقى قطعيا لاحتمال التفاوت وخفاء الزيادة والنقصان وعدم اطلاع الحس على تفاصيل الاشياء اللهم الا ان يعلم القدر المخصوص قطعا وان كان المخصص هو الكلام ففيه اختلاف فعند الكرخي لا يبقى حجة اصلا وعند البعض ان كان المخصوص معلوما فالعام قطعي في الباقي وان كان مجهولا فليس بحجة اصلا وعند البعض ان كان معلوما فالعام قطعي في الباقي وان كان مجهولا يسقط المخصص ويبقى العام على ما كان والمختار ان العام بعد التخصيص دليل فيه شبهة معلوما كان المخصص او مجهولا والتمسكات مشروحة في الكتاب قوله والا ان كان مجهولا يسقط المخصص ويبقى العام حجة فيما يتناوله لكان لان المجهول لا يصلح دليلا فلا يصلح معارضا للدليل فيبقى حكم العام على ما كان ولا تتعدى جهالة المخصص اليه لكونه المخصص مستقلا بخلاف الاستثناء فانه بمنزلة وصف قائم بصدر الكلام لا يفيد بدونه شيئا حتى ان مجموع الاستثناء وصدر الكلام بمنزلة كلام واحد فجهالته توجب جهالة المستثنى منه فيصير مجهولا متوقفا على البيان قوله وعندنا يكون فيه شبهة اي العام الذي خص منه البعض دليل يكون فيه شبهة حتى لا يكون موجبا قطعا ويقينا اما كونه حجة فلاحتجاج السلف من الصحابة وغيرهم بالعمومات المخصوص منها البعض شائعا ذائعا من غير نكير فكان اجماعا واما تمكن الشبهة فلانه اذا اخرج منه البعض لم يبق مستعملا في الكل بل فيما دونه مجازا وما دون الكل افراد متعددة متساوية في كون اللفظ مجازا فيها من غير ترجيح فلا يثبت في بعض منها لانه ترجيح من غير مرجح وفيه نظر اما اولا فلان ما ذكر انما يتم في المخصوص المجهول اما في المعلوم فعدم الترجيح ممنوع بل مجموع ما وراء المخصوص متعين مثلا لو اخرج من المائة عشرون تعين الثمانون ولو اخرج عشرون

تعين الثمانون ولو اخرج من المشركين اهل الذمة تعين غيرهم واما ثانيا فلان الدليل المذكور على تقدير تمامه لا يدل على تمكن الشبهة بل على ان لا يبقى العام حجة اصلا ويصير مجملا موقوفا على البيان وغايته توجيه ان المراد لا يثبت على وجه متعين منها على سبيل القطع بل ان كان المخصوص مجهولا لا يترجح شيء من افراده وان كان معلوما يترجح مجموع ما وراء المخصوص لكن ظنيا لا قطعيا لاحتمال خروج بعض بالتعليل فعلى هذا يكون قوله لانه ترجيح من غير مرجح مخصصا بصورة المجهول قوله حتى يخصصه بعد ما لم يبق العام بعد التخصيص قطعيا جاز في العام بعد التخصيص من الكتاب والمتواتر معلوما كان المخصوص او مجهولا ان يخصص بخبر الواحد والقياس اجماعا ويعلم من جواز تخصيصه بالقياس انه دون خبر الواحد في الدرجة لان القياس لا يصلح معارضا لخبر الواحد حتى رجحوا خبر القهقهة على القياس وكذا خبر الاكل ناسيا في الصوم وذلك لان ثبوت الحكم فيما وراء المخصوص ليس موضع شك في اصله واحتمال فيجوز ان يعارضه القياس بخلاف خبر الواحد فانه لا شك في اصله وانما الاحتمال في طريقه باعتبار توهم غلط الراوي او ميله عن الصدق الى الكذب فلا يصلح القياس معارضا له وقد يقال لجواز تخصيص هذا العام بالقياس على ان المخصص لا يجب ان يكون مقارنا للقطع بتراخي القياس عن الكتاب وليس بسديد لان القياس مظهر لا مثبت فالمخصص بالحقيقة هو النص المثبت للحكم في الاصل والتعليل تراخيه بطريق القطع قوله لكن لا يسقط الاحتجاج به لان المخصص يشبه الناسخ بصيغته لانه كلام مبتدأ مفهوم بنفسه مفيد للحكم والا لم يتقدم العام ويشبه الاستثناء بحكمه لان حكمه بيان ان ثبات الحكم فيما وراء المخصوص وعدم دخول المخصوص تحت حكم العام لا رفع الحكم عن محل المخصوص بعد ثبوته فهو مستقل من وجه دون وجه والاصل فيما يتردد بين الشبهين ان يعتبر بهما ويوفى حظا من كل منهما ولا يبطل احدهما بالكلية فالمخصص ان كان مجهولا اي متناولا لما هو مجهول عندنا سام فمن جهة استقلاله يسقط هو بنفسه ولا يتعدى جهالته الى العام كالناسخ المجهول ومن جهة عدم استقلاله يوجب جهالة العام وسقوط الاحتجاج به لتعدي جهالته اليه كما في الاستثناء المجهول فوقع الشك في سقوط العام وقد كان ثابتا بيقين فلا يزول بالشك بل يتمكن فيه شبهة جهالة تورث زوال اليقين فيوجب العمل دون العلم وان كان معلوما فمن جهة استقلاله صح تعليله كما هو الاصل في النصوص المستقلة فيوجب جهالة فيما بقي تحت العام لانه لا يدرى كم خرج

بالقياس فينبغي ان يسقط العام ومن جهة عدم استقلاله لا يصح تعليله على ما هو مذهب الجبائي كما لا يصح تعليل الاستثناء لانه ليس لفظا مستقلا بل بمنزلة وصف قائم بصدر الكلام دال على عدم دخول المستثنى في حكم المستثنى منه والعدم لا يعلل فيكون ما وراء المخصوص معلوما فيجب ان يبقى العام على حاله فوقع الشك في عدم حجية العام فلا يبطل حجيته الثابتة بيقين بل يمكن فيه ضرب شبهة لكونه ثابتا من وجه دون وجه فيوجب العمل دون العلم فالحاصل ان المخصص المجهول باعتبار الصيغة لا يبطل العام وباعتبار الحكم يبطله والمعلوم بالعكس فيقع الشك في بطلانه والشك لا يرفع اصل اليقين بل يورث شبهة

قوله والا يريد بقوله لما كان معنى سقوط المخصص المجهول للشبه الاول انه يشبه الناسخ يسقط كما يسقط الناسخ المجهول ومعنى ايجابه جهالة العام للشبه الثاني انه يشبه الاستثناء يوجب ذلك كما يوجبه الاستثناء او معنى عدم صحة تعليل المخصص المعلوم للشبه الثاني انه يشبه بالاستثناء لا يصح تعليله كما لا يصح تعليل الاستثناء كان السابق الى الوهم من قوله للشبه الاول يصح تعليله انه يشبه بالناسخ يصح تعليله كما يصح تعليل الناسخ فدفع ذلك الوهم الا ان الناسخ لا يصح تعليله بما يلزم من نسخ النص بالقياس على ما سيأتي فان قيل يجب ان لا يصح تعليل المخصص اصلا لان كلا شبهيه يقتضيان عدم التعليل قلنا شبهه بالناسخ وهو الاستقلال يقتضي صحة التعليل الا انه لم يصح في الناسخ لمانع وهو صيرورة القياس معارضا للنص ولا مانع في المخصص فيصح تعليله لشبهه بالناسخ اى الاستقلال

قوله على ان احتمال التعليل يصح دفعا للشبهة الموردة من قبل الكرخي في بطلان الاحتجاج بالعام المخصوص لا جوابا عن الاشكال الوارد على كلام القوم بانه لو كان صحة تعليل المخصص توجب جهالة في العام ويقتضي سقوطه وبطلان حجيته كما زعمتم توجب بطلان حجية العام المخصوص عندكم لانكم قائلون بصحة تعليل المخصوص لو لا يخفى ان ما ذكره لا يصلح جوابا عن هذا الاشكال لما فيه من تسليم بطلان المقدمة القائلة بان صحة التعليل توجب جهالة في العام فان قيل المخصوص اذا لم يدرك علته فاحتمال التعليل باق على ما هو الاصل في النصوص ولو ادرك فاحتمال الغير قائم لما في العلل من التزاحم وبعد ما تعينت لا ندري ايها في اي قدر من افراد العام توجد وكل هذا يوجب جهالة العام وبطلان حجيته قلنا لا بل يوجب تمكن الشبهة فيه لما عرفت من انه ثابت بيقين والشك لا يوجب زوال اصل اليقين بل وصف كونه يقينا

قوله اذ هو اى القياس لا يعارض النص لانه دون النص ولا ينسخ لان عمل الناسخ انما هو برفع الحكم باعتبار المعارضة لكن يخصص النص العام الذى خص منه البعض لان عمل المخصص انما هو على وجه البيان دون المعارضة فالقياس المستنبط من المخصص يبين ان فرد ما تعدى اليه العلة لم يدخل تحت العام كما ان النص المخصص يبين ان قدر ما يتناوله لم يدخل تحته فان قيل فلم لم يجز التخصيص بالقياس ابتداء قلنا لان ما يتناوله القياس داخل تحت العام قطعا والقياس يبين عدم دخوله ظنا فلا يسمع بخلاف العام بعد التخصيص كانه ظنى والقياس مؤيد بما يشاركه في بيان عدم دخول بعض الافراد وقد يقال لان الاصل الذى يستند اليه القياس لا يصلح مبينا العام فلو اعتبر لعدم تناوله شيئا من افراده فكذا القياس المستنبط منه لا يصلح مبينا للعام فلو اعتبر لم يكن الا معارضا وفيه نظر لان عدم صلوح الاصل انما هو باعتبار عدم التناول لشيء من افراد العام والكلام في القياس المتناول لها والا لم يتصور كونه مخصصا فعدم صلوح الاصل للبيان لا يستلزم عدم صلوح القياس لذلك وايضا لم يشترطوا في القياس المخصص العام الذى خص منه البعض ان يكون اصله مخصصا لذلك العام بل ان يخص العام بقطعي صار ظنيا فجاز تخصيصه بالقياس وان كان مستندا الى اصل لم يتناول شيئا من افراد العام قوله فنظير الاستثناء ما اذا باع الحر والعبد بثمن اى بثمن واحد لو فصل الثمن بان قال بعتهما بالف كل واحد بخمسمائة صح في العبد عندهما خلافا لابى حنيفة قوله لم يدخل الحر تحت الايجاب لان دخول الشيء في العقد انما هو بصفة المالية والتقوم وذلك لا يوجد في الحر قوله ولو جمع بين حى وميت او بين ميتة وذكية او بين خل وخمر فصار البيع بالحصة ابتداء بان تقسم الالف على قيمة العبد المبيع وقيمة الحر بعد ان يفرض عبدا في الصورة الاولى وعلى قيمة العبد المبيع وقيمة العبد المستثنى في الثانية حتى لو كان قيمة كل واحد منهما خمس مائة فحصة العبد من الالف خمسمائة على التناصف في صورة البيع بالحصة ما اذا قال بعت منك هذا العبد بحصته من الالف الموزع على قيمته وقيمة ذلك العبد الآخر وهو باطل لجهالة الثمن وقت البيع قوله ولان ما ليس بمبيع يصير شرطا وذلك لانه لما جمع بينهما في الايجاب فقد شرط قبول العقد في كل منهما قبوله في الآخر حتى

في قبول المشتري العقد المنعقد في حق كل العبد

لا يملك المشتري قبول احدهما دون الآخر فان قيل هذا الاشتراط انما يكون عند صحة الايجاب فيهما
لئلا يكون المشتري ملجئا للضرر بالبايع في قبول احدهما دون الآخر بخلاف ما اذا لم تصح
كما اذا اشترى عبدا ومكاتبا او مدبرا او ام ولد ليصح في العبد اجيب بان الكلام في كونه شرطا فاسدا
وذلك انما يكون عند عدم صحة الايجاب فيهما واما اذا صح فهو شرط صحيح وفيه نظر لان حاصل السوال
منع الاشتراط عند عدم صحة الايجاب فيهما وما ذكر لا يدفع المنع **قوله** وهذا العبد الذي فيه الخيار
داخل في الايجاب لوروده الايجاب على العبدين لان الحكم ما عقد في موضعه مكان شرط الخيار
يمنع الحكم عن الثبوت لا السبب عن الانعقاد على ما هو التحقيق في فصل مفهوم المخالفة **قوله**
وهذه المسئلة على اربعة اوجه لانه اما ان يكون محل الخيار والثمن كلاهما معلومين او محل الخيار معلوما
والثمن مجهولا او بالعكس او كلاهما مجهولين مثال الاول باع سالما وغانما بالفين كل منهما بالف
واحد على ان البايع او المشتري بالخيار في سالم ثلثة ايام مثال الثاني باعهما بالفين على انه بالخيار في سالم مثال
الثالث باعهما بالفين كل منهما بالف على انه بالخيار في احدهما مثال الرابع باعهما بالفين على انه بالخيار
في احدهما من غير تعيين الثمن لكل واحد ولا لما فيه الخيار فرعاية شبه النسخ اعني كون محل الخيار داخلا
في الايجاب يقتضي صحة البيع في الصور الاربع لان كلا من العبدين بالنظر الى الايجاب مبيع بيعا
واحدا فلا يكون بيعا بالحصة ابتداء بل بقاء ورعاية شبه الاستثناء اعني كون محل الخيار داخلا
في الحكم يقتضي فساد البيع في الصور الاربع لوجود الشرط الفاسد في الاولى مع جهالة الثمن في الثانية
وجهالة المبيع في الثالثة وجهالتهما في الرابعة فلرعاية الشبهين صح البيع في الصورة الاولى
دون الثلاث الباقية اعني صح في الاولى رعاية لشبه النسخ ولم يصح في البواقي رعاية لشبه
الاستثناء ووجه الاختصاص ان معلومية محل الخيار والثمن ترجح جانب الصحة فتلايم
شبه النسخ المقتضي للصحة وجهالة محل الخيار او الثمن ترجح جانب الفساد فتلايم شبه الاستثناء المقتضي للفساد
وقد يقال ان في كل من الصور عملا بالشبهين اما في الاولى فلان شبه الاستثناء ايضا يوجب
صحتها لكونه استثناء معلوم واما في الثانية فلان شبه النسخ يوجب لزوم العقد في غير محل
الخيار لان جهالة الثمن طارية وشبه الاستثناء يوجب فساده فلا يثبت الجواز بالشك واما في
الاخريين فلان شبه الاستثناء يوجب فساد العقد وشبه النسخ يوجب انعقاده في العبدين فلا ينعقد بالشك وفيه نظر

اما اولا فلان معنى شبه الاستثناء ان محل الخيار غير داخل في الحكم فيكون بهذا الاعتبار غير مبيع فيكون قبوله شرطا
فاسدا مفسدا للبيع ومعلومية الاستثناء لا تدفع ذلك ولهذا جعل الاستثناء في صورة جهالة الثمن
وحده موجبا للفساد مع انه معلوم واما ثانيا فلان الاصل في العقود هو الانعقاد والجواز فلم يوضع
في الشرع الا لذلك فعلى ما ذكر يلزم ان لا يثبت الفساد في شيء من الصور لانه لا يثبت بالشك فان قيل جهالة المبيع او الثمن
فان قيل جهالة الثمن طارية بعارض الخيار بعد صحة التسمية فلا يمنع الجواز كما في بيع القن مع المدبر اجيب بان حكم
العقد لما انعدم في محل الخيار بقي قايما من كل وجه ومع الخيار لزم انعدامه من كل وجه لان العقد لا ينعقد الا كاملا
فصار الايجاب في حق الحكم في محل الخيار بمنزلة العدم كما في بيع الحر فيبقى الايجاب في حق الآخر بحصته من الثمن
ابتداء بخلاف المدبر مع القن فان الايجاب يتناولهما وانما امتنع الحكم فيه لغرض صيانة حقه لا لنقص قايم بنفس ثبوت
الحكم فيه والثابت بالضرورة لا يظهر حكمه في غير موضع الضرورة فيبقى الايجاب متناولا له فيما وراء محل
الضرورة كذا في شرح التقويم وقيل محل الخيار لا يدخل في الحكم فيصير الثمن مجهولا في الابتداء بخلاف المدبر
فانه يدخل في العقود والحكم جميعا لانه قابل له بنقض القاضي ثم خرج فيحدث جهالة ثمن القن **قوله** ولم يعتبر هنا
اشارة الى جواب سوال مقدر تقديره ان البيع في الصورة الاولى ينبغي ان يكون فاسدا بناء على وجه الشرط
الفاسد وهو صيرورة قبول ما ليس بمبيع شرطا لقبول المبيع كما في بيع العبد مع الحر وتقرير الجواب
ان كون محل الخيار غير مبيع انما هو باعتبار شبه الاستثناء لانه غير داخل في الحكم واما باعتبار شبه النسخ فهو
مبيع لكونه داخلا في الايجاب فيكون قبوله شرطا صحيحا بخلاف الحر والعبد المضموم كالمستثنى فانه ليس بمبيع
اصلا واي حال ان محل الخيار مبيع من وجه دون وجه فاعتبر في صورة معلومية محل الخيار والثمن
جهة كونه مبيعا حتى لا يفسد البيع رعاية لشبه النسخ وفي غيرها جهة كونه غير مبيع حتى يفسد رعاية
لشبه الاستثناء **قوله فصل** في الفاظه اي الفاظ العام على ما ذكر المص والاولى الفاظ العموم على ما ذكر
غيره وهي اما لفظ عام بصيغته ومعناه بان يكون اللفظ مجموعا والمعنى مستوعبا سواء وجد له مفرد
من لفظه كالرجال او لا كالنساء واما عام بمعناه فقط بان يكون اللفظ مفردا مستوعبا لكل ما يتناوله ولا يتصور
عاما بصيغته فقط لانه لا بد من تعدد المعنى وهذا اي العام بمعناه فقط اما ان يتناول مجموع
الافراد واما ان يتناول كل واحد واحد والمتناول لكل واحد اما ان يتناوله على سبيل الشمول او على سبيل البدل
فالاول اي الذي يتعلق الحكم بمجموع الآحاد لا بكل واحد على الانفراد وحيث ثبت للآحاد انما يثبت لانه

واقل في المجموع كالرهط الى العشرة من الرجال لا يكون فيهم امرأة والقوم اسم لجماعة من الرجال خاصة في اللفظ مفرد بدليل انه يثنى ويجمع ويوحد الضمير العائد اليه مثل الرهط دخل والقوم خرج والتحقيق ان القوم في الاصل مصدر قام فوصف به ثم غلب على الرجال لقيامهم بامور جمع صايم والتيس من ابنية الجمع فهو فعل وهم وكل منهما متناول لجميع آحاده لا لكل واحد من حيث انه واحد حتى لو قال الرهط او القوم الذي يدخل هذا الحصن فله كذا فدخل جماعة كان النفل لجميعهم ولو دخل واحد لم يستحق شيئا فان قلت فاذا لم يتناول كل واحد فكيف يصح الاستثناء الواحد منه في مثل جاءني القوم الا زيدا ومن شرطه دخول المستثنى في حكم المستثنى منه لولا الاستثناء قلت من حيث ان حكم الموضوع لا يتصور بدون حكم كل واحد حتى لو كان الحكم متعلقا بالمجموع من حيث هو المجموع من غير ان يثبت لكل فرد لم يصح الاستثناء مثل يطيق رفع هذا الحجر القوم الا زيدا وهذا الى يصح عشرة الا واحدا والايصح العشرة زوج الا واحدا والقسم الحكم على الآحاد بل على المجموع والثاني ان يتعلق الحكم بكل واحد سواء كان مجتمعا مع غيره او منفردا عنه مثل من دخل هذا الحصن فله درهم فلو دخل واحد استحق درهما ولو دخله جماعة معا او متعاقبين يستحق كل واحد الدرهم والثالث ان يتعلق الحكم بكل واحد بشرط الانفراد وعدم التعلق بواحد آخر مثل من دخل هذا الحصن اولا فله درهم فكل واحد دخله اولا استحق الدرهم ولو دخله جماعة معا لم يستحقوا شيئا ولو دخلوا متعاقبين لم يستحق الا الواحد السابق وسياتي تحقيق ذلك فالحكم في الاول مشروط بالاجتماع وفي الثاني بالانفراد وفي الثالث غير مشروط بشيء منهما **قوله** فالجمع مثل الرجال والنساء وما في معناه من العام المتناول للمجموع مثل الرهط والقوم يصح اطلاقه على اي عدد كان من الثلاثة الى ما لا نهاية له يعني ان مفهومه جميع الاعداد سواء كانت ثلثة او اربعة او ما فوق ذلك وتبين انه عند الاطلاق يحتمل ان يراد به الثلاثة وان يراد به الاربعة وغير ذلك من الاعداد لانه يكون مبهما غير دال على الاستغراق فلا يوجب العموم بل يثبت لان الدلالة على الاستغراق شرط فيه ولا يخفى ان الكلام في الجمع المعرف واما المنكر فسياتي ذكره الا انه ملحظ **قوله** لان اقل الجمع ثلثة اختلفوا في اقل عدد يطلق عليه صيغة الجمع فذهب اكثر الصحابة والفقهاء وائمة اللغة الى انه ثلثة حتى لو حلف لا يتزوج نساء لا يحنث بتزوج امرأتين وذهب بعضهم الى انه اثنان حتى يحنث بتزوج امرأتين وتمسكوا بوجوه الاول قوله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس والمراد اثنان فصاعدا لان الاخوين يحجبان الام الى السدس كالثلاثة والاربعة وكذا الكل جمع في المواريث والوصايا فان

في الميراث صح

للاختين الثلثين كما للاخوات وفي الوصية للاثنين ما اوصى لاقربائه فلان الثاني قوله تعالى فقد صغت قلوبكما اي قلباكما كما في ما جعل الله لرجل من قلبين الثالث قوله عم الاثنان فما فوقهما جماعة ومثله حجة في اللغوي فكيف من النبي عم وتمسك الذاهبون الى ان اقل الجمع ثلثة باجماع اهل العربية على اختلاف صيغ الواحد والتثنية والجمع في غير ضمير المتكلم كالمتصوف مثل رجل رجلان رجال وهو فعل وهما فعلا وهم فعلوا وايضا ما فوق الاثنين هو المتبادر الى الفهم من صيغة الجمع وايضا يصح نفي الجمع عن الاثنين مثل ما في الدار رجال بل رجلان وايضا يصح رجال ثلثة واربعة ولا يصح رجال اثنان وليس مراعاة صورة اللفظ بان يكون الموصوف والصفة كلاهما مثنى او مجموعا الا اسماء الاعداد ليست جموعا والفاظه اثنان مثنى على ما تقرر في موضعه ولانه يصح جاءني زيد وعمرو العالمان ولا يصح العالمون ثم اجابوا عن تمسكات المخالف اما عن الاول فبانه لا نزاع في ان اقل الجمع اثنان في باب الارث استحقاقا وحجبا والوصية لكن لا باعتبار ان صيغة الجمع موضوعة للاثنين فيها بل باعتبار انه ثبت بالدليل ان الاثنين حكم الجمع اما الاستحقاق فلانه علم من قوله تعالى فان كانتا اي من يرث بالاخوة يعني الاختين لاب وام او لاب اثنتين فلهما الثلثان ما ترك ان للاختين حكم الاخوات في استحقاق الثلثين مع ان قرابة الاخوة متوسطة لكونها قرابة مجاورة فيكون للبنتين ايضا حكم البنات في استحقاق الثلثين بطريق دلالة النص لان قرابتهما قريبة لكونها قرابة الجزئية وايضا يعلم ذلك بطريق الاشارة عن قوله تعالى فللذكر مثل حظ الانثيين فانه يدل على ان حظ الابن مع الابنة الثلثان فيكون ذلك حظ الانثيين اعني البنتين ثم لما كان هذا موهما ان النصيب يزداد بزيادة العدد نفى ذلك بقوله تعالى فان كن نساء فوق اثنتين فلهن الثلثان ما ترك فان قلت انه يعلم ان حظ البنتين مع الابن مثل حظه لكن من اين يعلم ان حظهما ذلك بدون الابن قلت من حيث ان البنت الواحدة لما استحقت الثلث مع اخيها فمع اختها اولى بطريق الاولى واما الحجب فلانه مبني على الارث لانه حجب لا يكون الا وارثا بالقوة او بالفعل على ان الحجب بالاخوين قد ثبت بالاتفاق من الصحابة كما روي ان ابن عباس رض قال لعثمان رضي الله عنه حين رد الام من الثلث الى السدس بالاخوين قال الله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس وليس الاخوان اخوة في لسان قومك فقال عثمان رضي الله عنه نعم لكن لا استجيز ان اخالفهم فيما رأوا وروي لا استطيع ان انقض امرا كان قبلي وتوارثه الناس واما الوصية فلانها ملحقة بالميراث من حيث ان كلا منهما يثبت الملك بطريق الخلافة بعد الوفاة

THE UNIVERSITY OF MELBOURNE

Library Digitised Collections

Author/s:
Muddaris, Muhammad

Title:
F silk malak al-huhar

Date:
1132 [1720]

Persistent Link:
http://hdl.handle.net/11343/23210

File Description:
Part 1

قبل البعثة وقد سبق تحقيق ذلك قوله قطعا للدور يعني ان ثبوت الشرع موقوف على معرفة الله
وكلامه وبعثة الانبياء بدلالة المعجزات فلو توقف هذه الامور على الشرع لزم الدور قوله ونافيها
معارضة الوهم العقل فان قيل الوهم لا يدرك الا المعاني الجزئية والعقل لا يدرك الا الكليات
فكيف المعارضة بينهما اجيب بان مدرك الكل هو النفس لكنها تدرك الكليات بواسطة القوة
العاقلة والجزئيات بالحواس ومعنى المعارضة انجذاب النفس الى آلة الوهم دون العقل فيما
من حقه ان يستعمل فيه العقل لان الفها بالحس والوهم ومدركاتهما اكثر قوله فهو اي العقل وحده غير
كاف في جميع ما يحصل به كمال النفس وورود هذا من امارات ما ذكرنا من تطرق الخطاء وسببه
المراد ان العقل لا يستقل في ادراك شيء واكتساب حكم البتة على ما هو راي الاشاعرة عليه في اثبات
الحاجة الى المعلم قوله فالصبي العاقل يجب عليه معرفة الله تعالى لانها بكمال العقل والبالغ والصبي
سواء في ذلك وانما عذر في عمل الجوارح لضعف البنية بخلاف عمل القلب ومعنى ذلك
ان كمال العقل معرف للوجوب والموجب هو الله تعالى بخلاف مذهب المعتزلة فان العقل عندهم
موجب بذاته كما ان العبد موجد لافعاله كذا في الكفاية قوله وان كفرت اي المراهقة بين
عن الزوج لانا لما وضعنا البلوغ موضع كمال العقل والتمكن من الاستدلال لانا لم نعرف ذلك
حقيقة اما لما تحقق التوجه الى الاستدلال والكفر فلا عذر فان قيل لما نيط الحكم بالسبب
الظاهر دار معه وجودا وعدما ولم يعتبر بحقيقة السبب فينبغي ان تعذر المراهقة التي تكون
كافرة فيسرا علم انه لا مشقة فيه اصلا فانه يبقى الرخص بحالها قلنا ذلك في الفروع
واما في الاصول كما يتما الايمان فيجب اذا وجد السبب الحقيقي او دليله لعظم خطره قوله وكذا اي مثل
الصبي العاقل البالغ في الجبل اذا لم تبلغه الدعوة فانه لا يكلف بالايمان بمجرد عقله حتى لو لم يصف
ايمانا ولا كفرا ولم يعتقد لم يكن من اهل النار ولو آمن صح ايمانه ولو وصف الكفر كان من اهل
النار للدلالة على انه وجد زمان التجربة والتمكن من الاستدلال واما اذا لم يعتقد شيئا فان وجد
زمان التجربة والتمكن فليس بمعذور والا فمعذور وليس في تقدير الزمان دلالة عقلية او سمعية
بل ذلك في علم الله تعالى فان تحقق فيعذر به والا فلا وهذا مراد ابي حنيفة حيث قال لا عذر لاحد
في الجهل بخالقه لما يرى من الآفاق والانفس واما في الشرائع فيعذر الى قيام الحجة فان قيل

ان من

ان من لم يكلف بالايمان كان ينبغي ان لا يهدر دمه بل يضمن قاتله فالجواب ان العصمة
لا تثبت بدون الاحراز بدار الاسلام حتى لو اسلم في دار الحرب ولم يهاجر الينا فقتل لم يضمن
قاتله وكذا الصبي والمجنون اذا قتلا في دار الحرب قوله فصل ثم الاهلية يعني بعد
ما ثبت انه لابد في المحكوم عليه من اهلية للحكم وانها لا تثبت الا بالعقل فان الاهلية ضربان
احدهما اهلية الوجوب اي صلاحيته لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه اهلية الاداء اي
صلاحيته لصدور الفعل منه على وجه يعتد به شرعا والاولى بالذمة وما وقع في كلام البعض ان الذمة
امر لا معنى له ولا حاجة اليه في الشرع وانه من مخترعات الفقهاء يعبرون عن وجوب الحكم على المكلف
بثبوته في ذمته حاول المص الرد عليهم بتحقيق الذمة لغة وشرعا واثباتها بالنصوص وتحقيق
ذلك ان الذمة في اللغة العهد فاذا خلق الله الانسان محلا لامانته اكرمه بالعقل والذمة حتى صار
اهلا لوجوب الحقوق له وعليه حقوق العصمة والحرية والمالكية كما اذا عاهدنا الكفار واعطيناهم
الذمة تثبت لهم وعليهم حقوق المسلمين في الدنيا وهذا هو العهد الذي جرى بين الله وبين عباده
يوم الميثاق المشار اليه بقوله واذ اخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم واشهدهم على انفسهم الست
بربكم قالوا بلى على ما ذهب اليه جمع من المفسرين ان الله تعالى اخرج ذرية آدم بعضهم من بعض على حسب
ما يتوالدون الى يوم القيمة في اقل مدة لموت الكل بالنفخ في الصور وحيوة الكل بالنفخة الثانية
فصورهم واستنطقهم واخذ ميثاقهم ثم اعادهم جميعا في صلب آدم ثم انشانا لتلك الحالة ابتلاء ليؤمن
بالغيب وحاصل كلام المص من الاستدلال بالآيات ان الانسان قد خص من بين الحيوانات
بوجوب اشياء له وعليه واعترض عليه بان ما ذكر صادق على العقل بالمعنى المذكور فيما سبق وان الادلة
لا تدل على ثبوت وصف مغاير للعقل واجيب بانا لا نسلم ان العقل بهذه الحيثية بل العقل انما هو لفهم
الخطاب والوجوب مبني على الوصف المسمى بالذمة حتى لو فرض ثبوت العقل بدون ذلك الوصف
كما لو ركب العقل في الحيوان غير الآدمي لم يثبت الوجوب له وعليه والحاصل ان هذا الوصف بمنزلة
السبب لكون الانسان اهلا للوجوب له وعليه والعقل بمنزلة الشرط فان قلت فما معنى
قولهم وجب او ثبت في ذمته كذا قلت معناه الوجوب على نفسه باعتبار ذلك الوصف
فلما كان الجواب متعلقا به جعلوه بمنزلة الظرف حتى قيل فيه الوجوب دلالة على كمال التعلق

واشارة الى ان هذا الوجوب انما هو باعتبار العهد والميثاق الماضي كما يقال وجب في العهد والذمة
كذا وكذا وأما على ما ذكر في الاسلام من ان المراد بالذمة في الشرع نفس ورقبة لها ذمة وعهد فمعناه
انه وجب على نفسه باعتبار كونه محلا لذلك العهد فالرقبة تفسير للذمة وهذا عند التحقيق من تسمية المحل
باسم الحال والمقصود اوضح قوله قال الله تعالى واذ اخذ ربك فذهب كثير من المفسرين الى انه تمثيل والمراد
نصب الادلة على الربوبية والوحدانية المميزة بين الضلال والهدى وكذا قوله تعالى وكل انسان الزمناه
طائره في عنقه تمثيل للزوم العمل له لزوم القلادة للعنق من غير اعتبار للاستعارة في العنق
على انفراده كما يقال جعل القضاء في عنقه لا يراد وصف به صار اهلا لذلك وانما المراد بحث الالزام
والالتزام ويحتمل ذلك الى علماء البيان واما قوله تعالى وحملها الانسان فالمراد بالامانة
الطاعة الواجبة الاداء والمعنى انها لعظمها بحيث لو عرضت على هذه الاجرام العظام وكانت
ذات شعور وادراك لابين ان يحملنها وحملها الانسان مع ضعف بنيته ورخاوة قوته لا جرم
فاز الراعي لها والقائم بحقوقها بخير الدارين انه كان ظلوما حيث لم يف بها ولم يراع حقها جهولا
بكنه عاقبتها وهذا وصف للجنس باعتبار الاغلب وقيل لما خلق الله تعالى هذه الاجرام
خلق فيها فهما وقال لها اني فرضت فريضة وخلقت جنة لمن اطاعني ونارا لمن عصاني
فقلن نحن مسخرات على ما خلقتنا لا نحتمل فريضة ولا نبغي ثوابا ولا عقابا ولما خلق آدم عرض عليه
مثل ذلك فحمله وكان ظلوما لنفسه بتحمل ما يشق عليها جهولا بوخامة عاقبته وقيل الامانة
العقل والتكليف وعرضها عليهن اعتبارها بالاضافة الى استعدادهن وإباؤهن عدم
اللياقة والاستعداد وحمل الانسان قابليته واستعداده وكونه ظلوما جهولا لما غلب عليه من
القوة الغضبية والشهوية وعلى هذا الحسن الا يكون علة للحمل عليه فان من فوائد العقل ان
يكون مهيمنا على القوتين حافظا لهما عن التعدي ومجاوزة الحد ومعظم مقاصد التكليف
تعديلها وكسر سورتهما فظهر انه لا دليل في هذه الايات على ان للانسان وصفا به يصير اهلا لما
عليه وليت شعري اي دلالة للعنق على ذلك واي حاجة الى اعتبار الاستعارة في كل مفرد
من مفردات الكلام وايضا لما كان مبنى هذه الاستدلالات على ان الانسان يلزمه ويجب عليه
فلا بد من وصف به يصير اهلا لذلك لم يكن حاجة الى هذه التكليفات بل دلالة قوله تعالى اقيموا

الصلوة

الصلوة واتوا الزكوة على هذا المعنى اظهر وكذا ثبوت الحقوق له لا يدل على ان فيه وصفا
هو الذمة لجواز ان يكون لذات الانسان على ان استحقاق الرزق غير مختص بالانسان
فيلزم ثبوت الذمة لكل دابة قوله فان قرشيا اتى تاجرا ما والكن ميامنه اي يمر من ميامنك
الى مياسرك والبارح بالعكس والعرب يتطير بالبارح ويتيمن بالسانح لانه لا يمكنك ان ترميه
حتى تنحرف فبهذا الاعتبار يتغير الطائر في موجب الخير والشر من قضاء الله وقدره وعمل
العبد فان ما قدر للعبد بمنزلة طائر يطير اليه من عش الغيب ووكر القدر ولا يخفى ما في كلام المص
من التسامح حيث جعل الطائر مستعارا لسبب الخير والشر اي قضاء الله وقدره واعمال العباد ثم
قال في المعنى الزمناه ما قضي له من خير او شر فجعل الطائر عبارة عن نفس الخير والشر المقضي ثم
القضاء هو الحكم من الله والعراق والقدر هو التقدير والتفصيل بالاظهار والايجاد وفي كلام
الحكماء ان القضاء عبارة عن وجود المخلوقات في الكتاب المبين واللوح المحفوظ مجتمعة
مجملة على سبيل الابداع والقدر عبارة عن وجودها مفصلة منزلة في الاعيان بعد حصول
الشرايط كما قال عز وعلا وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم وقريب منه
ما يقال القضاء ما في العلم والقدر ما في الارادة وقد يقال الا ان الله تعالى اذا اراد شيئا قال له كن فيكون
فههنا شيئان الارادة والقول فالارادة قضاء والقول قدر قوله فقبل الولادة يعني ان الجنين
قبل الانفصال عن الام جزء منها من جهة انه ينتقل بانتقالها ويقر بقرارها ومستقل
بنفسه من جهة التفرد بالحيوة والتهيؤ للانفصال فيكون له ذمة من وجه حتى يصلح لوجوب الحق
له كالارث والوصية والنسب لا لوجوبها عليه حتى لو اشترى الولي شيئا له لا يجب عليه الثمن واما بعد الانفصال
عن الام فيصير ذمته مطلقة لصيرورته نفسا مستقلة من كل وجه فيصير اهلا للوجوب له وعليه حتى ينبغي
ان يجب عليه كل حق يجب على البالغ الا انه لما لم يكن اهلا للاداء لضعف بنيته والمقصود من الوجوب
هو الاداء اختص وجوبه بما يمكن اداؤه عنه فلهذا احتيج الى تفصيل الواجبات وتمييز ما هو واجب
عليه مما لا يجب وهو ظاهر من الكتاب قوله كنفقة القريب فانها صلة تشبه المؤن من جهة انها تجب
على الغني كفاية لما يحتاج اليه اقاربه بمنزلة النفقة على نفسه بخلاف نفقة الزوجة فانها تشبه الاعواض
من جهة انها وجبت جزاء للاحتباس الواجب عليها عند الزوج وانما جعلت صلة لا عوضا محضا

لانها لم تجب بعقد المعاوضة بطريق التسمية على ما هو المعتبر في الاعواض فلكونها صلة تسقط بمضي
المدة لقائم لم يوجد التزام كنفقة الاقارب ولشبهها بالاعواض يصير دينا بالالتزام قوله وان كان
عاقلا اى الصبي لا يتحمل الدية وان كان ذا عقل وتمييز لان الدية وان كانت صلة الا انها تجب
جزاء التقصير في حفظ القاتل عن فعله والصبي لا يوصف بذلك ولهذا لا يجب على النساء ثم في قوله
وان كان عاقلا ايهام ان المرأة وان كان من العاقلة لكنه ليس بمراد لان تحمل الدية لا يتصور من
العاقلة فلا معنى للتاكيد بقوله وان كان من العاقلة قوله فالعبادات لا تجب عليه اى على الصبي
فان قلت من جملة العبادات الايمان وهو ليس ببدنية ولا مالية لكونه عمل القلب قلت جعله
من البدنية تغليبا او باعتبار اشتماله على الاقرار الذى هو عمل اللسان وذهب فخر الاسلام
الى ان الصبي العاقل يجب اداؤه لان نفس الوجوب يثبت باسبابه على طريقة الجبر لا اختيار
عن في الاية وحدوث العالم وهو السبب متقرر وسبب في حقه واما الخطاب فانما هو لوجوب
الاداء وهو ليس بما هل له فلولا الايمان بالاقرار مع التصديق وقع فرضا لان الايمان
لا يحتمل النفل اصلا ولهذا لا يلزمه تجديد الايمان بعد البلوغ بعذر النوم والاغماء بخلاف
نفس الوجوب فانه لا يحتمل السقوط بحال والصبي لا ينافيه فيثبت نفس الوجوب ولهذا لو سلمت امرأة
الصبي وهو يأباه بعد ما عرضه القاضي عليه يفرق بينهما وذهب شمس الائمة الى انه لا وجوب عليه
ما لم يبلغ وان عقل لان الوجوب لا يثبت بدون حكمه وهو الاداء لكن لما ادى الايمان يكون الايمان
المؤدى فرضا لان عدم الوجوب انما كان لعدم الحكم فقط والا فالسبب والمحل قائم فاذا وجد
وجد كالمسافر لما صلى الجمعة يقع فرضا قوله واما المالية فان المقصود هو الاداء يعني ان الغرض
من شرعية العبادات المالية كالزكوة مثلا هو الاداء ليتميز المطيع عن العاصي لا المال لان الله تعالى
غني عن العالمين ويصل المعنى لان الله تعالى اراد الاداء من كل مكلف حتى يلزم من عدم اداء البعض
خلاف مراد الله تعالى وهو معنى الابتلاء انه لم يخلق الجن والانس الا ليعرفونه ولا يلزم من عدم مونة
البعض خلاف مراد الله تعالى فعلى هذا لا حاجة الى ما قيل الا المعنى ان المقصود هو الاداء في حق
من علم الله منه الايتار واما في حق غيره فالمقصود الابتلاء والزام الحجة فان قيل قد تجري
النيابة في المالية كما لو افتكّ غيره باداء زكوته فينبغي ان يجب على الصبي ويؤدي عنه وليه

واجيب

513

واجيب بان فعل النائب في النيابة الاختيارية ينتقل الى المنوب عنه فيصلح عبادة
بخلاف النيابة الجبرية كنيابة الولي قوله مؤنة محضة كالعشر والخراج يعني بالمحض انه بحسب الاصل والقصد
لا يخالطه شيء من معنى العبادة والعقوبة وقد سبق ان معنى العبادة في العشر والعقوبة في الخراج انما هو
بحسب الوصف وليس بمقصود قوله والكاملة اى القدرة الكاملة يكون بالعقل الكامل اى المؤون
بقوة البدن وذلك لان المعتبر في وجوب الاداء ليس مجرد فهم الخطاب بل مع قدرة العمل به وهو بالبدن
فاذا كانت كلتا القدرتين منحطة عن درجة الكمال كما في الصبي الغير العاقل او احدهما كما في الصبي
العاقل او المعتوه البالغ كانت الاهلية ناقصة قوله فما ثبت بالقدرة الناقصة اقسام لانها اما حقوق
الله او حقوق العباد والاول اما حسن لا يحتمل القبح واما قبيح لا يحتمل الحسن واما متردد بينهما والثاني اما نفع محض
او ضرر محض او متردد بينهما فصار ستة واحكامها مذكورة في المتن قوله وهو باطل هو حسن وفيه نفع محض
يعني ان الايمان وفروعه حسن وفيه نفع محض فلا يليق بالشارع الحكيم الحجر عنه فان قيل هو يحتمل الضرر
بالالتزام والعهدة حيث يأثم بتركه فالجواب انه لا ضرر فيه الا من جهة لزوم الاداء ولزوم الاداء
موضوع عن الصبي الا انه ما يحتمل السقوط بعذر النوم والاغماء والاكراه واما نفس الاداء وصحته فنفع محض
لا ضرر فيه فان قيل نفس الاداء ايضا يحتمل الضرر في حق احكام الدنيا كحرمان الميراث عن مورثه الكافر
والفرقة بينه وبين زوجته المشركة فالجواب انا لا نسلم انهما مضافان الى الاسلام الصبي بل الى الكفر
المورث والزوجة ولو سلم فهما من ثمرات الاسلام واحكامه الاصلية الموضوعة هو لها لظهور ان الايمان
انما وضع لسعادة الدارين وصحة الشيء انما يعرف بحكمه الاصلي الذي هو الوضع هو له لا بما يلزمه من حيث
انه من ثمراته ونظيره ان الصبي لو ورث قريبه او وهب منه فقبله يعتق عليه مع انه ضرر محض لان الحكم
الاصلي للارث والهبة هو الملك بلا عوض لا العتق الذي يترتب عليهما في ملك القريب قوله
الا يرى انهما اى حرمان الارث عن مورث الكافر والفرقة عن الزوجة الوثنية يثبتان فيما لو ثبت
ايمان الصبي تبعا بان يسلم احد ابويه ولم يعد اضرارا يمنع صحة ثبوت الايمان لكونهما من الثمرات
واللوازم لا من المقاصد والاحكام الاصلية للايمان قوله واما الكفر فيعتبر من الصبي ايضا كما يعتبر
الايمان لما لو عفي عنه الكفر وجعل مؤمنا لصار الجهل بالله تعالى علما به لان العفو عن الكفر وثواب الجنة
مع الشرك مما لم يرد به الشرع والحكم به عقل وكذا في حق احكام الدنيا عند ابي حنيفة رح ومحمد رح حتى تبين منه

قريبه
م

امرأته المطلقة ويحرم الميراث بين مورثه المسلم لانه في حق الردة بمنزلة البالغ لان الكفر محظور لا يحتمل
المشروعية بحال ولا يسقط بعذر واما لم يقتل لان وجوب القتل ليس بمجرد الارتداد بل بالمحاربة وليس
من اهلها كالمرأة واما لم يقتل بعد البلوغ لان اختلاف العلماء في صحة اسلامه حال الصبي صار
شبهة في اسقاط القتل قوله بلا عهدة اي لا يلزم الصبي والعبد بتصرفاتهما بطريق الوكالة بلا عهدة
لان ما فيه احتمال الضرر لا يملكه الآن باذن المولى فيندفع قصور رأيه بانضمام رأي المولى
فيلزم العهدة قوله ولا يملك لان ولاية المولى نظرية وليس من النظريات الولاية فيما هو ضرر محض
وقال الامام السرخسي الحق انه لا ضرر في اثبات اصل الملك حتى يملك ايقاع الطلاق عند الحاجة
فلو لم يسلم الزوجة وابى الزوج فرق بينهما وكذا الظهار زند الزوج وحل قوله الا القرض اي الاقراض
وقطع الملك عن العين ببدل في ذمة من هو غير ملي في الغالب فيشبه التبرع فلا يملكه
الولي واما القاضي فيمكنه ان يطالب مليا ويقرضه مال اليتيم ويكون البدل مأمون التلف
باعتبار الملاءة وعلم القاضي والقدرة على التحصيل من غير دعوى وبينة ولهذا مع كون القاضي
اقدر على استيفائه وفي رواية يجوز للاب ايضا قوله وما كان مترددا بينهما اي محتملا للنفع
والضرر كالبيع يحتمل الربح والخسران وكذا الشراء والاجارة والنكاح والصلح جعل احتمال الضرر
باعتبار خروج البدل عن الملك حتى لو باع الشيء باضعاف قيمته كان ضررا او نفعا ويلزمه ان لا يندفع الضرر
بحال قط وقد ذكر ان احتمال الضرر يندفع بانضمام رأي الولي قوله فانه اي الصبي اهل لحكمه اي لحكم
ما هو متردد بين النفع والضرر اذا باشره الولي بنفسه وذلك انه يملك الثمن اذا باع الولي ماله ويملك
العين اذا اشترى له ويملك الاجرة اذا آجر عينا له قوله وتوسيع طريق حصول المقصود حيث يثبت
بمباشرة الولي ومباشرة الصبي قوله وعندهما اي تصرف الصبي باذن المولى فيما يحتمل النفع والضرر
عند ابي يوسف ومحمد انما هو بطريق انه يجعل بمنزلة مباشرة الولي بنفسه حتى كان الصبي آلة
فيقتصر عليه تصرف الولي وعبارة فخر الاسلام ان رأي الولي شرط الجواز وعموم رأيه لخصوصه فيجعل
كان الولي باشره بنفسه يعني ان رأي الولي شرط لجواز التصرف اما بنفسه او بالصبي ورأيه
فيما له التصرف الصبي عام حيث جاوز تصرفه الى تصرف الغير وفيما له ان يباشره بنفسه ورأيه خاص لا يتجاوز فيجعل عموم
رأيه لخصوصه بان يجعل ببدل من خصمه كان المولى باشره بنفسه قوله واما الوصية فباطلة جواب سؤال يتقرر

بوجهين

بوجهين احدهما ان الوصية نفع محض لانه يحصل بها الثواب في الآخرة بعد الاستغناء عن المال
بالموت بخلاف الهبة والصدقة فان فيهما تضرر زوال الملك في الحيوة فعلى هذا التقرير
كان ينبغي له ان يذكر هذا عقيب الحكم بان ما فيه نفع محض يملكه الصبي وثانيهما ان الوصية مما يتعلق
بين النفع والضرر سيما في جهة الخير لحصول الثواب في الآخرة مع تضرر ابطال الارث الذي هو
نفع للمورث وعلى هذا لا يتم جواب المص لان غايته بيان التضرر في الوصية ويلزم منه صحتها باذن
الولي ولا رواية في ذلك بل طريق الجواب ان الاثم انما تتضمن نفعا يعتد به بل هي ضرر محض او النفع
الذي تضمنته انما وقع باتفاق الحال وهو انه حال الموت فلا يعتد به بمنزلة ما لو باع باضعاف الثمن وكما
لو طلق امرأته المعسرة الشوهاء ليتزوج اختها الموسرة الحسناء ولا يخفى ضعفه ويمكن تطبيق
جواب المص على التقرير الثاني بان يقال مراده ان ضررها اكثر لان نقل الملك الى الاقارب افضل عقلا وشرعا
لما فيه من صلة الرحم ولان ترك الورثة اغنياء خير من تركهم فقراء بالنص وترك الافضل في حكم الضرر
المحض وبهذا يشعر قوله الا انها شرعت في حق البالغ كالطلاق يعني ان الضرر المحض قد يشرع للبالغ
لكمال الاهلية كالطلاق وفي كونه ضررا محضا نظر قوله فصل لما ذكر الاهلية بنوعيها شرع
فيما يعترض عليها فيزيلها او احديهما او يوجب تغييرا في بعض احكامها وسمي العوارض
جمع عارض على انه الصفات الذاتية كما يقال البياض من عوارض الثلج والمراد بالعوارض الطاريات
والحدوث بعد العدم لم يصح في الصغر الا على سبيل التغليب ثم العوارض نوعان سماوية ان لم يكن
للعبد فيها اختيار واكتساب ومكتسبة ان كان له فيها دخل باكتسابها او بترك ازالتها والسماوية اكثر
تغييرا واشد تاثيرا فقدمت وهي احد عشر الجنون والصغر والعته والنسيان والنوم والاغماء
والرق والحيض والنفاس والموت فالجنون اختلال القوة المميزة بين الامور الحسنة والقبيحة
المدركة للعواقب بان لا يظهر آثارها ويتعطل افعالها اما لنقصان جبل عليه دماغه في اصل الخلقة
واما لخروج مزاج الدماغ عن الاعتدال بسبب خلط او آفة واما لاستيلاء الشيطان والقاء الخيالات
الفاسدة اليه بحيث يفرح ويفزع من غير ما يصلح سببا قوله لمنافاة الجنون القدرة التي بها يتمكن من اداء
العبادات على النهج الذي اعتبره الشرع وبانتفاء القدرة تنتفي الاهلية فينتفي وجوب الاداء
فينتفي نفس الوجوب قوله لكنهم قالوا الجنون اما ممتد او غير ممتد وكل منهما اما اصلي بان يبلغ مجنونا

او طارئ بعد

البلوغ فالممتد مطلقا مسقط للعبادات وغير الممتد كان طاريا فليس بمسقط لمعنى نا لوجوب الآ في الاكتفا
بالنوم والاغماء بجامع كونه عذرا عارضا قبل الامتداد مع عدم الحرج في ايجاب القضاء الثاني انه لا ينافي
الملية نفس الوجوب لبقاء الذمة بدليل انه يرث ويملك الارث والملك من باب الولاية ولا ولاية
بدون الذمة الا انه لما انتفى الاداء تحقيقا او تقديرا بلزوم الحرج في القضا ينعدم الوجوب الثالث
ان المجنون اهل للثواب لانه يبقى مسلما بعد الجنون والمسلم يثاب والثواب من احكام الوجوب
فيكون اهلا للوجوب في الجملة ولا حرج في ايجاب القضاء فيكون الاداء ثابتا تقديرا بتوهمه في الوقت
ورجائه بعد الوقت هذا الذي كان الجنون الغير الممتد طاريا واما لو كان اصليا فعند ابي يوسف مسقط بناء
للاسقاط على الاصالة او الامتداد وعند محمد ليس بمسقط بناء للاسقاط على الامتداد فقط والاختلاف
في اكثر الكتب مذكور على عكس ذلك وجه التسوية بين الاصلي والطاري اولا ان احدهما ان الاصل في الجنون
الحدوث والطريان لو السلامة عن الآفات من الاصل في الجملة فيكون اصالة الجنون امرا عارضا
فيلحق بالاصل وهو الجنون الطاري وثانيهما ان زوال الجنون بعد البلوغ دل على ان حصوله كان
لامر عارض على اصل الخلقة لا لنقصان جبل عليه دماغه فكان مثل الطاري وجه التفرقة ايضا
امران احدهما ان الطاري بعد البلوغ رجح جانب العروض فجعل عفوا عند عدم الامتداد الحاقا بسائر
العوارض بخلاف ما لو بلغ مجنونا فزال فان حكمه حكم الصغر فلا يوجب قضاء وثانيهما ان الاصلي
يكون لآفة في الدماغ مانعة عن قبول الكمال فيكون امرا اصليا لا يقبل اللحاق والطاري قد اعترض
على محل كامل للحوق آفة فيلحق بالعدم قوله ثم الامتداد في الصلوة بيان الامتداد عبارة عن تعاقب
الازمنة وليس له حد معين فقدروه بالادنى وهو ان يستوعب الجنون وظيفة الوقت وهو اليوم والليلة
في الصلوة لانه وقت جنس الصلوة وجميع الشهر في الصوم حتى لو افاق بعض ليلة يجب القضاء وقيل
الصحيح انه لا يجب لان الليل ليس بمحل الصوم فالجنون والافاقة فيه سواء ثم لم يشترط في الصلوة التكرار البناء كد
الكثرة فيتحقق الحرج الا ان محمدا اعتبر ذلك بان تصير الصلوات ستا وهما اعتبرا نفس الوقت اقامة للسبب
اعني الوقت مقام الحكم تيسيرا على العباد في سقوط القضاء فلو جن بعد الطلوع وافاق في اليوم الثاني قبل
الظهر يجب القضاء عند محمد لعدم تكرر جنس الصلوة حيث لم تصر الصلوات ستا وعندهما لا يجب لتكرر الوقت
بزيادته على اليوم والليلة بحساب الساعات وان لم يزد بحسب الواجبات ولم يشترط في الصوم التكرار لان من

المعير الى النا كيلا ان لا يزيد على الاصل ووظيفة الصوم لا يدخل الا بمقتضى احد عشر شهرا فيصير التبع الاصل
ولا يرد ما زيادة المرتين في غسل اعضاء الوضوء تاكيدا للفرض لان السنة وان كثرت لا تعادل
الفريضة وان قلت فضلا عن ان تزيد عليها والامتداد في الزكوة باستيعاب الحول لانه كثير وتيسر
وعند ابي يوسف في رواية بقيام عنه بقيام الاكثر مقام الكل تيسيرا وتحقيقا في سقوط الواجب
قوله وذلك لا يكون الا الا ان الحج لو ان يتم الفعل بركنه ويقع في محله ويصدر عن اهله ثم لا يعتبر حكمه
نظرا للصبي او الولي واما ان المجنون استقلالا فالم يعتبر لعدم ركنه وهو الاعتقاد بخلاف
ايمانه تبعا لاحد ابويه فانه يصلح لان الاعتقاد ليس ركنا وكذا شرطا وبهذا الظهر الجواب عما يقال ان عائية
امر التبع ان يجعل بمنزلة الاصل فاذا لم يصح بفعل نفسه لعدم صلاحه لذلك فبفعل غيره اولى قوله
والفا المسلمة امراته لو ذكر بالفاء على انه تفريع على صحة ايمانه تبعا لكان انسب معنى لو اسلمت كتابية
تحت مجنون كتابي يعرض الاسلام على الولي فان اسلم صار المجنون مسلما تبعا وبقي النكاح
ولا فرق بينهما وكان القياس التاخير الى الافاقة كما في الصغر الا ان هذا استحسان لان للجنون
معلوما يجله في المجنون ففي التاخير ضرر بالزوجة مع ما فيه من الفساد لقدرة المجنون على الوطئ قوله
ويصير مرتدا تبعا لابويه فيما لو بلغ مجنونا وابواه مسلمان فارتدا ولحقا بدار الحرب وذلك لان الكفر بالله
قبيح لا يحتمل العفو بعد تحققه بواسطة تبعية الابوين بخلاف ما لو تركاه في دار الاسلام فانه
مسلم تبعا للدار وكذا لو بلغ عاقلا ثم جن او اسلم عاقلا فجن قبل البلوغ فانه صار اهلا للايمان
يتعذر وكنه فلا ينعدم بالتبعية او هو وضر الجنون قوله فانه اي المجنون يواخذ بضمان الافعال
في الاموال كما لو اتلف مال انسان لتحقق الفعل حسا مع ان المقصود هو المال واداؤه يحتمل
النيابة بخلاف اقواله فانه لا يعتد بها شرعا لانتفاء تعقل المعاني فلا تصح اقاريره وعقوده وان
اجازها الولي قوله ولا يلزم على هذا الحرمان بالكفر والرق كما لو ارتد الصبي العاقل او استرق
فانه لا يستحق الارث اما الكافر فلانه لا ولاية له وهي السبب للارث على ما يظهر قوله لو حكاية
عن زكريا عليه السلام فهب لي من لدنك وليا يرثني واما الرقيق فلانه ليس باهل للملك قوله وحكمه
اي حكم العته حكم الصبي مع العقل وذلك لان الصبي في اول حاله عديم العقل فالحق به المجنون وفي
الاخر ناقص العقل فالحق به المعتوه فلا يمنع صحة القول والفعل حتى يصح اسلامه وتوكيله في مال الغير

والنذر مثله وفي طلاق امرأته واعتاق عبده ومنع ما يوجب الزام شيء يحتمل السقوط فلا يصح طلاق
امرأته واعتاق عبده ولو باذن الولي ولا بيعه وشراؤه لنفسه بدون اذن الولي ويطالب
بالحقوق الواجبة بالاتلاف لا بالعقود كثمن المشترى وتسليم المبيع ولا يجب عليه العقوبات
ولا العبادات وفي التقويم انه يجب عليه العبادات احتياطا الا ان اداء المعتوه له السلب
لا يؤخر عرض الاسلام على المعتوه اي كمال العقل مدة الاستدراك ليس كما ينبغي لانه لا فرق بين المعتوه
والصبي العاقل في عدم تاخير عرض الاسلام لان اسلامهما صحيح وصح خطابهما والزامهما لان ذلك
لحق العبد وهو الزوجة وانما سقط عنهما خطاب الاداء فيما يرجع الى حق الله تعالى خاصة وانما التاخير
في حق الصغير خاصة كذا في شرح الجامع وغيره قوله ومنها النسيان وهو عدم ما للصورة اي صورة
عند العقل عما من شانه الملاحظة في الجملة اعم من ان يكون بحيث يتمكن من ملاحظتها اي وقت
شاء ويسمى هذا ذهولا او سهوا او يكون بحيث لا يتمكن من ملاحظتها الا بعد تجشم كسب جديد وهذا
هو النسيان في عرف الحكماء والنسيان لا ينافي الوجوب لبقاء القدرة بكمال العقل ولا يكون عذرا
في حقوق العباد لانها محترمة لحاجتهم لا للابتلاء وبالنسيان لا يفوت الاحترام فلو اتلف
مال انسان ناسيا يجب عليه الضمان واما في حقوق الله تعالى فاما ان يقع المرء في النسيان بتقصير منه
كالاكل في الصلوة حيث لم يتذكر مع وجود المذكر وهو هيئة الصلوة فلا يكون عذرا
سواء كان معه ما يكون داعيا الى النسيان ومنافيا للتذكر كالاكل في الصوم فان في الطبيعة
من النزوع الى الاكل او لم يكن كترك التسمية عند الذبح فانه لا داعي الى تركها لكن ليس مثل ما
ما يذكر اخطارها بالبال واجراءها على اللسان كسلام الناسي في القعدة يكون عذرا حتى لا تبطل
مثل ما يذكر اخطارها بالبال صلوته اذ لا تقصير من جهته والنسيان غالب في تلك الحالة لكثرة
تسليم المصلي في القعدة فهي داعية الى السلام قوله ومنها اي النوم ما كان عجزا عن الادراكات اي الاحساسات
الظاهرة او الحواس الباطنة لا شك في النوم وعن الحركات الارادية الصادرة عن قصد واختيار
بخلاف الحركات الطبيعية كالتنفس ونحوه اوجب تاخير الخطاب بالاداء الى وقت الانتباه لامتناع
الفهم وايجاد الفعل حالة النوم فلم يوجب تاخير نفس الوجوب ولا اسقاطها حال النوم لعدم اخلال النوم
بالذمة والاسلام ولامكان الاداء حقيقة بالانتباه او خلفه بالقضاء والعجز عند الاداء انما يسقط

الوجوب حيث استحق الحج بتكثير الواجبات وامتداد الزمان والنوم ليس عادة كذا على
بقاء نفس الوجوب بقوله عم من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فانه لو لم تكن الصلوة
واجبة لما امر بقضائها قيل وفي لفظة على ايماء الى وجوبها حال النوم والا لما كان نائما عن الصلوة قوله
وابطل اي النوم عبارات النائم فيما يعتبر فيه الاختيار كالبيع والشرى والاسلام والردة والطلاق لانتفاء
الارادة والاختيار في النوم حتى ان كلامه بمنزلة الحان الطيور ولهذا ذهب المحققون الى انه ليس
بخبر ولا انشاء ولا يتصف بصدق ولا كذب قوله فاذا قرأ في صلوته لا يصح هذا اختيار فخر الاسلام
وذكر في النوادر ان قراءة النائم ينوب عن الفرض وفي النوازل ان تكلم النائم يفسد صلوته وذلك
لان الشرع جعل النائم كالمستيقظ في حق الصلوة وذكر في المغني ان عامة المتاخرين على ان
قهقهة النائم في الصلوة يبطل الوضوء والصلوة جميعا اما الوضوء فبالنص الغير الفارق
بين النوم واليقظة واما الصلوة فلان النائم فيها بمنزلة المستيقظ وعند ابي حنيفة يفسد الوضوء
دون الصلوة حتى كان له ان يتوضأ ويبني على صلوته لان فساد الصلوة بالقهقهة مبني على ان فيها
معنى الكلام وقد زال ذلك بزوال الاختيار في النوم بخلاف الحدث فانه لا يفتقر الى الاختيار وقيل
على العكس ولما في القهقهة من معنى الكلام حتى كانت من جنس العبارات صح تفريع مسئلة القهقهة
على ابطال النوم عبارات النائم قوله ومنها الاغماء اعلم انه ينبعث عن القلب بخار لطيف يتكون
من الطف اجزاء الاغذية يسمى روحا حيوانيا وقد افيضت عليه قوة تسري بسريانه في الاعصاب
السارية في اعضاء الانسان فتسري في كل عضو قوة تليق به وتتم بها منافعه وهي تنقسم الى مدركة
ومحركة اما المدركة فهي الحواس الظاهرة والباطنة على ما مر واما المحركة فهي التي تحرك الاعضاء بتمديد
الاعصاب وارخائها لتنبسط الى المطلوب او لتنقبض عن المنافي فمنها ما هي مبدأ الحركة الى جلب
المنافع ويسمى قوة شهوانية ومنها ما هي مبدأ الحركة الى دفع المضار ويسمى قوة غضبية واكثر
تعلق المدركة بالدماغ والمحركة بالقلب فاذا وقعت في القلب او الدماغ آفة بحيث يتعطل تلك القوى
عن افعالها واظهار آثارها كان ذلك اغماء فهو مرض وليس بزوال العقل كالجنون ولهذا لم يعصم
منه الانبياء عليهم السلام ثم الاغماء فوق النوم في ايجاب تاخير الخطاب وابطال العبادات
لان النوم حالة طبيعية كثير الوقوع حتى عده الاطباء من ضروريات الحيوان لمنزلة

الت م

فاذا وقعت م

لقواه والاغماء ليس كذلك فيكون اشد في العارضية ولان تعطل القوى وسلب الاختيار في الاغماء اشد لان مولاه غليظة بطيئة التحلل ولهذا يمتنع فيه التنبيه ويبطل الانتباه بخلاف
النوم فان سببه تصاعد ابخرة لطيفة سريعة التحلل الى الدماغ فلذا ينتبه بنفسه ويبطل الانتباه
او بادنى تنبيه ولقلة وقوع الاغماء وندرته لا سيما في الصلوة كان مانعا للبناء حتى لو انتقض الوضوء بالاغماء
في الصلوة لم يجز البناء عليها قليلا كان او كثيرا بخلاف ما اذا انتقض الوضوء بالنوم مضطجعا
من غير تعمد فانه يجوز ان يبني على صلوته لان النص بجواز البناء انما ورد في الحدث الغالب الوقوع

قوله ومنها الرق وهو في اللغة الضعف ومنه رقة القلب وثوب رقيق ضعيف النسج وفي الشرع
عجز حكمي بمعنى ان الشارع لم يجعله اهلا لكثير مما يملكه الحر مثل الشهادة والقضاء والولاية ونحو ذلك وهو
حق الله تعالى ابتداء بمعنى انه ثبت جزاء الكفر فان الكفار لما استنكفوا عن عبادة الله تعالى والحقوا انفسهم
بالبهائم في عدم النظر والتأمل في آيات التوحيد جازاهم الله تعالى بجعلهم عبيد عبيده متملكين متبذلين
بمنزلة البهائم ولهذا لا يثبت الرق على المسلم ابتداء ثم صار حقا للعبد بقاء بمعنى ان الشارع
جعل الرقيق ملكا من غير نظر الى معنى الجزاء وجهة العقوبة حتى انه يبقى رقيقا وان اسلم واتقى
وهو اي الرق لا يحتمل التجزي بان يصير المرء بعضه رقيقا ويبقى البعض حرا لانه اثر الكفر ونتيجة القهر
ولا يتصور فيهما التجزي فكذا لا يتصور ايجاب العقوبة على البعض شائعا وكون العتق الذي
هو ضد الرق لا يحتمل التجزي بان يعتق بعض العبد ويبقى بعضه رقيقا لان فيه تجزي الرق
ضرورة وقد يقال سلمنا امتناع تجزي الرق ابتداء لكن لا نسلم امتناعه بقاء لان وصف الملك يقبل
التجزي فيجوز ان يثبت الشرع للمعتق حق الذمة في البعض ويجعل العبد يتصف في البعض الآخر
شائعا ولا تثبت الشهادة والولاية ونحو ذلك لانها لا تقبل التجزي ولانها مبنية على كمال الاهلية
فينعدم برق البعض فان قيل الرق والحرية متضادان فلا يجتمعان اجيب بانه لا يدل
الا على امتناع ان يكون الموصوف بالحرية بعينه موصوفا بالرق ولا قائل به بل يتصف المحل
بهما شائعا كما اذا ملك زيد نصف العبد شائعا فانه قد اجتمع فيه ملكية زيد وعدم ملكيته باعتبار
النصفين وكذا الاعتاق اختلف القائلون بعدم تجزي العتق في تجزي الاعتاق فذهب ابو يوسف
ومحمد الى عدم تجزيه بمعنى ان اعتاق البعض اعتاق للكل لان العتق لازم الاعتاق لانه مطاوعه

يقال اعتقه فعتق مثل كسرته فانكسر والمطاوعة هو حصول الاثر عن تعلق الفعل المتعدي بمفعوله
والاثر الشرعي لازم له والعتق ليس بمتجزئ اتفاقا بين علمائنا فكذا الاعتاق اذ لو تجزى الاعتاق
بان يقع من المحل على جزء دون جزء لزم تجزي العتق ضرورة والى ان محل الاعتاق هو العتق
هو العبد وتجزيها انما هو باعتبار المحل فيتجزى احدهما بتجزي الآخر وذهب ابو حنيفة رح
الى ان الاعتاق متجز وانه لا يستلزم العتق حتى لو اعتق البعض لا يثبت للعبد حرية في البعض
ولا في الكل بل يكون رقيقا في الشهادة وسائر الاحكام لانه لو ثبت العتق لثبت في الكل لعدم
التجزي ولا يثبت لذلك مع تقرر المالك به فيتوقف في الحكم الى ان يؤدي السعاية ويسقط
الملك بالكلية فيعتق وذلك لان الاعتاق ازالة الملك لانه لا تصرف للمولى الا في حقه
وحقه في الرقيق هو المالية والملك وهو متجز فكذا ازالته كما في البائع نصف العبد ثم
زوال الملك بالكلية يستلزم زوال الرق لان الملك لازم له اذ الرق انما يثبت جزاء للكفر وانما
بقي بعد الاسلام لقيام ملك المولى وانتفاء اللازم يوجب انتفاء الملزوم وزوال بعض الملك
لا يستلزم العتق لبقاء المملوكية في الجملة بل زوال بعض الملك من غير نقله الى مالك آخر يكون ايجادا
للبعض من غير علة ثبوت العتق وهو لا يوجب العتق كالعتق بل لا يسقط ما بقي شيء من الملكية رح
فان قيل فمن ازالة كل الملك كالرقيق ازالة حق الله تعالى وحق للعبد ذكر **اجيب** بان الممتنع للعبد
ازالة حق الله تعالى قصدا واصلا لا ضمنا وتبعا وحق الله تعالى وان كان اصلا في ابتداء الرق
جزاء على الكفر لكنه تبع بقاء فان الاصل هو الملكية والمالية ولهذا لا يزول الرق بالاسلام ففي
الاعتاق ازالة حق العبد قصدا واصلا ولزم منه زوال حق الله تعالى ضمنا وتبعا وكم من شيء
يثبت ضمنا ولا يثبت قصدا والى هذا اشار بقوله ففي الابتداء ثبوت حق العبد تبع لثبوت
حق الله تعالى وفي البقاء بالعكس فان قيل فاي اثر للاعتاق عند ازالة بعض الملك **اجيب**
بان اثره فساد الملك في الباقي حتى لا يملك المولى بيع معتق البعض ولا ابقاءه في ملكه
ويصير هو احق بمكاسبه ويخرج الى الحرية بالسعاية وبالجملة يصير كالمكاتب الا ان المكاتب
يعود الى الرق بالعجز عن المال لان السبب فيه عقد يحتمل الفسخ ولهذا الاستيلاد لان سببه
ازالة الملك لا الى احد وهي لا تحتمل الفسخ والى هذا اشار بقوله فمعتق البعض مكاتب عنده

اى عند ابى حنيفة الآخر التى الى الرق **قوله** والرق يبطل مالكية المال لان الرقيق مملوك مالا
فلا يكون مالكا مالا لان المملوكية المالية تنبئ عن العجز والابتذال والمالكية عن القدرة والكرامة
فيتنافيان وليس المراد انه مملوك من حيث انه مال فلا يصير مالكا للمال حتى يرد عليه انه لم لا يجوز ان
يكون مملوكا من جهة انه مال متبذل ومالكا من جهة انه آدمى مكرم وقيد المالكية والمملوكية بالمالية
لانه لا تنافى بين المملوكية متعة والمالكية مالا وبالعكس فالرقيق الا كان مدبرا او مكاتبا لا يملك شيئا
من احكام ملك المال ولو باذن المولى فلا يملك المكاتب التسرى لابتنائه على ملك الرقبة دون المتعة
وخص المكاتب والتسرى بالذكر ليعلم الحكم فى غيره من طريق الاولى لان رق المكاتب ناقص حتى انه
احق بمكاسبه وفى التسرى مظنة ملك المتعة كالنكاح ولهذا صح عند مالك رح **قوله** ولا يبطل اى الرق
مالكية النكاح والحيوة والدم لان الرقيق ليس بمملوك فى حكم هذه الاشياء بل بمنزلة المبقى على اصل
الحرية الا انه يحتاج فى النكاح الى اذن المولى لما فيه من نقصان المالية بوجوب المهر المتعلق
برقبة العبد ويصح منه الاقرار بالحد والقصاص والسرقة المستهلكة لان الحيوة والدم حقه لاحتياجه
اليهما فى البقاء ولهذا لا يملك المولى اتلافهما واما الاقرار بالسرقة القائمة الموجبة للقطع ورد المال
فيصح ان كان العبد ماذونا فيقطع لان الدم ملكه ويرد المال لوجود الاذن وان كان محجورا
فعند ابى حنيفة يصح فى حق القطع ورد المال جميعا وعند محمد لا يصح فى شىء منهما وعند ابى يوسف يصح
فى حق القطع دون المال ولابى يوسف انه اقر بشيئين القطع وهو على نفسه لانه مالك دمه
فيثبت والمال وهو على المولى فلا يصح ولمحمد ان اقراره بالمال باطل لكونه على المولى فيبقى المال
للمولى ولا قطع على العبد فى سرقة مال مولاه وايضا المال اصل والقطع تبع فاذا بطل الاصل
لم يثبت التبع ولابى حنيفة ان اقراره بالقطع صحيح لانه مالك دمه فيصح فى حق المال بناء
عليه لان اقراره بالقطع فرد لا فى حالة البقاء تابع للقطع حتى يسقط عصمة المال باعتباره
ويستوفى القطع بعد استهلاكه لملك كله لو كذبه المولى وقال المال مالى وان صدقه يقطع
فى الفصول كلها **قوله** وينافى يعنى ان الرق مبنى عن العجز والمذلة فينافى كمال الاهلية
الكرامات البشرية فى الدنيا من الذمة والحل والولاية اما الذمة فلانها صفة بها صار
اهلا للايجاب والاستيجاب دون سائر الحيوانات واما الحل فلان التناسل الجائز والسكن

والازدواج والمحبة وتحصين النفس والتوسعة فى تكثير النسل على وجه لا يلحقه اثم من باب
الكرامة ولهذا زاد النبى عم الى التسع وحلل له ما فوقها واما الولاية فلان تنفيذ القول على
الغير شاء او لم يأب غاية الكرامة ونهاية السلطنة واذا انتفى كمال الامور المذكورة ضعفت
ذمة الرقيق عن احتمال الدين حتى لا يطالب به الا اذا انضم الى الذمة مالية الرقبة والكسب
جميعا فحينئذ يتعلق الدين بهما فيستوفى من الرقبة والكسب بان يصرف اولا الى الدين
الكسب الموجود فيه فان لم يكن او لم يف يصرف اليه مالية الرقبة بان يباع ان امكن
والا فيستسعى كالمدبر والمكاتب مثلا الا ما لم يكن فى ثبوت الدين تهمة واما اذا كان كالدين
الذى اقر به المحجور والعقر الذى لزم بالدخول بالعقد الفاسد فيما لو تزوج بغير اذن المولى
فلا يباع فيه الرقيق ولا يصرف اليه كسبه بل يؤخر الى ان يعتق ويحصل له
مال اما الدين فلانه متهم فى حق المولى لا فى حق نفسه واما العقر فلانه قيمة البضع
بشبهة العقد والشبهة فى حق المولى لعدم رضاه فلا يظهر ثبوت العقر فى حقه فلا يستوفى
من مالية الرقبة ولا من الكسب لانهما حق المولى **قوله** وينصف الحد لان تغلظ العقوبة
بتغليظ الجناية على حق المنعم وذلك بتوافر النعم كمال الكرامة وهى ناقصة فى حق العبد
بالاضافة الى الحر فينتصف جزاء القابل للتنصيف كالجلد بخلاف القطع فى السرقة
وكذا الحل تعظيم لملك النكاح فى حق النساء فينتصف ويكون عدة الامة حيضتين
لان الواحدة لا ينتصف فلا بد من التكامل احتياطا وكذا فى القسم يكون للامة نصف
الحرة وفى الطلاق يكون طلاق الامة ثنتين لانه لا يمكن تنصيف الثلاث على السواء فجعل
نصف الثالثة ثنتين اعتبارا لجانب الوجود وذهابا الى ما هو الاصل من بقاء الحكم
والمعتبر عندنا فى تنصيف الطلاق رق الزوج حتى كان طلاق العبد ثنتين سواء
كانت الزوجة امة او حرة لقوله عم الطلاق بالرجال والعدة بالنساء ولانه المالك للطلاق
كالنكاح فيعتبر حاله واحتج المص على كون رق الزوجة بان عدد الطلاق عبارة عن
اتساع المملوكية يعنى ان الطلاق مشروع لتوقيته الحل الذى صارت المرأة به محلا
للنكاح فمحل التصرف على المحلية فمتى كان حل المرأة ازيد كان محلية الطلاق

في حقها اوسع وظاهر ان حل الامة انقص من حل الحرة كما ان حل العبد انقص من حل الحر
على التناصف فيتوزع حق محلية للامة بنصف ما يثبت به حق محلية الحرة ثم لا يخفى ان ليس عدد
الطلاق عبارة عن انواع المملوكية بل معناه ان تعدد الطلاق انما يتحقق عند انواع المملوكية
حتى ينقص بطلاق واحد شيء من المملوكية المتنوعة وبالثنتين اكثر وبالثلث الكل فالمعتبر في عدده
رعاية جانب المملوكية لا المالكية ومعنى المملوكية ههنا حل المرأة الذي هو من باب الكرامة والامة ناقصة
فيه لا المملوكية المالية التي هي في الامة اقوى فان قيل المملوكية لا يتحقق بدون المالكية وكلما زادت المملوكية
زادت المالكية فيكون انتقاص المملوكية مستلزما لانتقاص المالكية فان مالكية ثلثة عبيد اوسع من مالكية
عبدين فيجب ان يعتبر بالرجال ايضا لان مالكية الحر اوسع من مالكية الرقيق فيلزم تنصيف الطلاق
برق الرجال ايضا لنقصان مالكيته فيكون طلاق الحرة تحت العبد ثنتين كطلاق الامة تحت
الحر فالجواب ان حال الزوج في الاتساع والتضييق قد اعتبرت من حيث تنصيف عدد زوجات
الرقيق من الاربع الى الثنتين بالاجماع فلو اعتبرت في نوع الطلقات ايضا لزم النقصان من النصف
لان الحر يملك اثنى عشرة طلقة بحسب اربع زوجات فيجب ان يملك العبد ست طلقات بتوزيعها على
على الزوجين تحقيقا للتنصيف فلو تنصف الطلاق في حقه ايضا لزم ان لا يملك الا الاربع بتطليق كل
وهذا اقل من الست التي نصف اثنى عشرة قوله وما كان اصل الملكين يريد انه يتنوع على منافاة الحر
لكمال الحر اما نقصان دية الرقيق حتى لو قتل خطأ يجب على عاقلته اي في قيمته بشرط ان ينقص
عن دية الحر وان كانت قيمته اضعاف ذلك وعند ابي يوسف تجب القيمة بالغة ما بلغت وذلك لان في الرقيق جهة
المالية وجهة النفسية فاعتبر ابو يوسف جهة المالية لان المال يجب للمولى وملك في العبد ملك مال ولان الجواب
فيه النقود دون الابل ولانه يختلف باختلاف الصفات من الحسن والاخلاق وغيرها والصفات انما يعتبر في ضمان
الاموال دون النفوس واعتبر ابو حنيفة جهة النفسية لانها اصل والمالية تبع فيرد الجزاء للنفسية
كما لو امات العبد وهو اي العكس كما في العتق وضمان النفسية انما هو باعتبار خطرها وذلك بالمالكية فانها
بكمال حال الانسان والمالكية نوعان مالكية المال وكمالها بالحرية ومالكية النكاح وثبوتها بالذكورة
فالمرأة قد انتفت فيها احدى المالكيتين وتثبت الاخرى بكمالها فانتقصت ديتها بالتنصيص
واما العبد فقد ثبت له مالكية النكاح بكمالها وانما توقفت على اذن المولى دفعا للضرر في ماله

لا لنقصان في مالكية العبد ولم ينتقص فيه مالكية المال بالكلية حتى يناسب تنصيف ديته بل انما يكون
فيها نقصان لانها اي المالكية تشتبه بملك الرقبة وهو منتف للعبد وملك اليد اعني التصرف وهو ثابت له فلزم
بواسطة نقصان ملك اليد نقصان شيء من قيمته فقدرناه بعشرة دراهم لانه قد اعتبره الشرع في اقل
ما يتمول به على الحرة لاستمتاعها وهو المهر وفي اقل ما يقطع به اليد التي هي بمنزلة نصف البدن وقد نقل
عن ابن مسعود رضي الله عنه انه لا يبلغ بقيمة العبد دية الحر وينقص منها عشرة دراهم فان قيل المنتفي
في العبد هو احد شقي مالكية المال فكان ينبغي ان ينتقص من قيمته الربع توزيعا على ما به خطر الحر اعني مالكية
النكاح ومالكية المال رقبة ويدا قلنا مالكية اليد اقوى من مالكية الرقبة لان الانتفاع والتصرف هو المقصود
وملك الرقبة وسيلة اليه بخلاف ملك المال وملك النكاح فان كلا منهما اصل مستقل فكانا على التناصف فلذا
توزيعه كلا منهم واعترض عليه المص بوجهين احدهما انه لو صح ما ذكرتم لزم ان لا يجري التنصيف في شيء
من احكام العبد لانه لم يتمكن في مالكيته انتقاص الا ما اقل من النصف بل من الربع على ما مر فيجب ان لا يعتبر
انتقاصه في النكاح او الطلاق وغير ذلك بما اقل من النصف واللازم بط اجماعا وثانيهما ان مالكية النكاح
لو كانت ثابتة للرقيق بكمالها لزم ان لا يجري النقصان في شيء مما يتعلق بالنكاح والازدواج كعدد الزوجات
والعدة والقسم والطلاق لانها مبنية على مالكية النكاح وهي كاملة واللازم بط والجواب عن الاول ان تنصيف
عدد الزوجات ليس باعتبار نقصان خطر النفس اعني المالكية حتى يلزم ان لا يكون النقصان باقل
من النصف كما في الدية بل باعتبار الحل المبني على الكرامة والرقيق ناقص فيه فلا نقصانا لا يتعين قدره
الشرع بالنصف اجماعا بخلاف الدية فانها باعتبار خطر النفس المبني على المالكية ونقصان الرقيق فيه
اقل من النصف والحاصل ان النقصان في الحل يوجب النقصان في الحكم المترتب عليه لا في حكم لا يترتب عليه
فالنقصان في المالكية يوجب النقصان في الدية لا في عدد المنكوحات والنقصان في الحل
بالعكس وعن الثاني ان تنصيف عدد الزوجات ليس لنقصان المالكية بل لنقصان الحل وكمال مالكية النكاح
وان لم يوجب نقصان عدد الزوجات لكنه لا ينافي ان يوجبه امر آخر هو نقصان الحل ثم ذكر من ان الوم
ثبوت كمال مالكية النكاح في الرقيق يوجب ان يكون كل ما هو من باب الازدواج كاملا في الارقاء ليس
مستقيم لان كثيرا من ذلك كالطلاق والعدة والقسم انما يكون باعتبار الزوجة والامة لا تملك النكاح اصلا
فضلا عن كمال المالكية قوله وانما ينتقص يريد ان العلة في نقصان دية العبد ان المعتبر فيه جانب

المالكية فلا يلزمه التنصيف بل القيمة لكنها اذا بلغت دية الحر وزادت عليها ينتقص منها عشرة
اعتبر الشرع في صون اعضاء كعشرة دراهم احترازا عن شبهة مساواة العبد بالحر وزيادته عليه
فان شبهة الشيء معتبرة في تحقيقه وكما ان حقيقة المساواة منتفية فكذلك شبهتها وانما جعل
ذلك شبهة المساواة لا حقيقتها لان قيمة العبد انما تكون باعتبار المملوكية والابتذال ودية الحر
باعتبار المالكية والكرامة والاول دون الثاني حقيقة وان زاد عليه صورة فلا مساواة حقيقة وينبغي ان يحمل
كلام المص على ما ذكره الشيخ ابو الفضل الكرماني رحمه الله من ان الواجب في نفسه ضمان النفس ولكن في جانب
المستحق هو ضمان مال فيظهر حكم المالية في حق السيد والا فنفسية العبد معصومة مصونة عن الهدر معتبرة
في ايجاب الضمان بالقصاص والكفارة في حق الله تعالى والمالية قائمة بها تابعة لها يزول بزوالها كما في الموت
دون العكس كما في العتق وايضا المقصود بالاتلاف في القتل هو النفسية عادة لا المالية والضمان
للمتلف وايضا الضمان يجب على العاقلة دون الجاني وكل ذلك يدل على ان المعتبر هو النفسية
وكون التركة للمولى لا ينافي ذلك كالقصاص يستوفيه المولى والمال يجب للعبد ولهذا يقضي ديونه
منه الا ان المولى احق الناس فهو يستوفيه قوله وهو اهل للتصرف يعني ان الرق لا ينافي مالكية اليد
بناء على ان الاذن فك الحجر الثابت بالرق ورفع المانع من التصرف حكما واثبات اليد للعبد في كسبه
بمنزلة الكتابة حتى ان الاذن في نوع من التجارة يكون اذنا في الكل فلا يصح الحجر في البعض بعد الاذن
العام او الى حين ولا يقبل الاذن التوقيت لانه اسقاط وقال الشافعي هو ليس يتصرف فيه بالملكية
بل بطريق الاستفادة من المولى كالوكيل ويده يد الاكتساب بطريق النيابة كالمودع واحتج بانه لو كان اهلا
للتصرف لكان اهلا للملك لان التصرف وسيلة الى الملك وسبب له والسبب لم يشرع الا لحكمه واللازم باطل اجماعا
فكذا الملزوم ولنا انه لو لم يكن اهلا للتصرف لم يكن اهلا للتحقق لان اليد انما يتحقق بملك الرقبة او التصرف
وتحقيق ذلك ان التصرف تمليك وتملك ومعنى التملك الجبر مرة مالكا ومعنى التمليك الازالة عن ملكه
الى ملك الغير فلا ملك الا للمولى وحاصل الجواب ان المقصود الاصلي من التصرفات ملك اليد وهو
حاصل للعبد وملك الرقبة وسيلة اليه وعدم اهلية الوسيلة لا يوجب عدم اهلية المقصود
وانما يلزم ذلك لو لم يكن الى المقصود طريق الا تلك الوسيلة وهو ممنوع والدليل على ان الرقيق اهل
للتصرف وملك اليد انه اهل للتكلم والذمة اما الاول فلانه عاقل تقبل روايته في الاخبار والديانات

وشهادته في هلال رمضان ويجوز توكيله واما الثاني فلانه اهل للايجاب والاستيجاب ولذا خوطب بحقوق الله
ويصح اقراره بالحدود والقصاص والدين ولا يملك المولى ذمته حتى لا يجوز ان يشتري شيئا على ان الثمن
في ذمته واما اقراره على العبد بدين انما يصح من جهة ان مالكية العبد مملوكة له كالوارث يقر على مورثه
بالدين ولما كان اهلا للتكلم والذمة صح ان يلتزم شيئا في ذمته فيجب ان يكون له طريق الى قضائه
دفعا للحرج اللازم من اهلية الايجاب في الذمة بدون اهلية القضاء ولا في طرق القضاء ملك اليد فيلزم
ثبوته للعبد وهو المط فان قيل الرقيق مملوك فلا يكون مالكا لا يدا ولا رقبة اجيب بانه مملوك مالا لا يدا
ليست بعام بل بيان الحيوان يثبت وينافي الاهلية بمقابلة اليد كما في عتق الكتابة مثله في النكاح
والطلاق ولا يثبت بمقابلة المال كما في البيع فان قيل ملك الرقبة حكم للتصرف وسبب عنه فاذا كان
تصرف العبد يفيد الملك فكيف يقع ملك الرقبة للمولى اجيب بان التصرف ينعقد للعبد فيكون حكمه له لانه
يتبعه تصرفه الا انه لما لم يبق للحوط اهلا للملك بعد ما وقع الملك له استحقه المولى بطريق الخلافة عن العبد لانه
اقرب الناس اليه لكونه مالك رقبته فالمولى انما يتلقى الملك من جهة العبد كالوارث مع المورث فلهذا قال
ابو حنيفة ان دين العبد يمنع ملك المولى في كسبه وهذا معنى ما ذكر في الهداية ان الاذن فك الحجر واسقاط
الحق وعند ذلك يظهر مالكية العبد بخلاف الوكيل لانه يتصرف في مال غيره فيثبت له الولاية
من جهته وحكمه حكم هو الملك واقع للعبد حتى كان له ان يصرفه الى قضاء الدين والنفقة وما استغنى عنه خلفه
المولى فيه وعلى هذا يجب ان يحمل ما ذكره المص من ان المأذون كالوكيل في انه لو اشترى شيئا يقع الملك
الملك للمولى كما يقع للموكل يعني ان الملك يقع للمولى مآلا كما يقع للموكل ابتداء واما قوله وفي بقاء
فمعناه على ما ذكره المص ان المأذون كالوكيل في حال بقاء الاذن في ما يرجع الى المولى وعامة مسائل
المأذون حتى يكون تصرفه فيما ينفذ ويبطل فيما يبطل وانما قال في حال بقاء الاذن لانه في حال الابتداء
الاذن ليس كالوكيل في انه لا يتثبت الا فيما وكل به والاذن يعم وانما قال في حق المولى لانه في حال
صحة المولى ليس كالوكيل لانه يصح منه المحاباة الفاحشة ولا يصح من الوكيل وانما قال عامة مسائل المأذون
لانه ليس كالوكيل في مسئلة التوكيل بالخصومة اذا اشترى بغبن فاحش فانه يصح من المأذون
ولا يصح من الوكيل وقال في التلخيص ولان المولى خلف عن العبد في ملك الرقبة جعلنا العبد
في حكم المالك في حكم بقاء الاذن كالوكيل فيما يرجع الى المولى وعامة مسائل المأذون يكون للمولى

بحر الماذون بدون رضاه كما ان له عزل الوكيل بدون رضاه بخلاف المكاتب فانه ليس كالوكيل في بناء
حكم الكتابة لانه ليس للمولى عزله بدون تعجيزه نفسه قوله وهو اى الرقيق معصوم الدم يعني انه محرم
التعرض له بالاتلاف حقا له وحقا لصاحب الشرع لان العصمة نوعان مؤثمة توجب الاثم فقط على
التعرض للدم وهي بالاسلام ومقومة توجب مع الاثم الضمان اى القصاص او الدية وهي بالاحراز
بدار الاسلام والعبد يساوى الحر في الاولين فيساويه في العصمتين فيقتل الحر بالعبد قصاصا
لان مبنى الضمان على العصمتين والمالكية لا تخل بها وقال الشافعي القصاص ينبئ عن المماثلة [illegible]
ومبنى على الكرامات البشرية والمالكية تخل بذلك على ما مر قوله والرق يوجب نقصانا في الجهاد
لانه ينافى مالكية منافع البدن الا ما استثنى من الصوم والصلوة فلا يحل له القتال بدون
اذن المولى ولهذا لو قاتل باذنه او بغير اذنه لم يستحق السهم الكامل بل يرضخ له لان استحقاق الغنيمة
انما هو باعتبار معنى الكرامة وفي الحديث انه كان لا يسهم بل يرضخ لهم كالعبيد ولا يسهم لهم وهذا بخلاف
تنفيل الامام فان استحقاق السلب انما هو بالقتل او بالايجاب من الامام والعبد يساوى الحر في ذلك
قوله وينافي الولايات كلها بمنزلة التفسير لما سبق من انه ينافى كمال اهلية الولاية لئلا يتوهم منه ان له
ولاية ضعيفة كالذمي وذلك لانه لا ولاية له على نفسه فكيف تتعدى الى غيره فعلى هذا لا يصح امان العبد
المحجور لان امانه تصرف على الناس ابتداء باسقاط حقوقهم في اموال الكفار وانفسهم اغتناما واسترقاقا
والتصرف على الغير ولاية بخلاف امان الماذون فانه ليس من باب الولاية بل باعتبار انه بواسطة
الاذن صار شريكا للغزاة في الغنيمة بمعنى انه من حيث انه مخاطب يستحق الرضخ الا ان المولى
يخلفه في ملك المستحق كما في سائر الاكتسابات فاذا امن الكفار فقد اسقط حق نفسه في الغنيمة اعنى الرضخ فصح
في حقه اولا ثم تعدى الى الغير ولزم سقوط حقوقهم لان الغنيمة لا تتجزى في حق الثبوت والسقوط وهذا
كما صح شهادته بهلال رمضان لانه يثبت في حقه ابتداء ثم يتعدى الى الغير ضرورة وليس هذا من الولاية
فان قيل فالمحجور ايضا يستحق الرضخ فينبغي ان يصح امانه اجيب بان المحجور يستحق الرضخ لمعنى انه غير محجور
عن الاكتساب وعمل هو نفع محض فاذا فرغ عن القتال سالما وزال ضرر الهلاك واصيب الغنيمة يثبت
الاذن من المولى دلالة فصار شريكا بعد الفراغ عن القتال لا حال القتال او قبله فيكون الامان
اسقاطا لحقه ابتداء ثم يتعدى الى غيره فاى حال انه لا شركة له في الغنيمة حال الامان لعدم الاذن وانما تحقق

بعده قوله فلا يجب الدية في جناية العبد يعني لو كانت خطاء واما في العمد فيجب القصاص ويكون هذا
صلة على المولى بان يقال له عليك تسليم العبد بالجناية الى وليها صلة في جانب المولى وعوضا في جانب
المتلف عليه اعنى المجني عليه لو كانت الجناية غير القتل والورثة لو كانت القتل فيكون رقبة
العبد بمنزلة الارش فان قيل المهر يجب في ذمة العبد مقابلة ما ليس بمال وهو ملك النكاح
او منافع البضع اجيب بانه ليس بضمان اذ الملك المهر والاصل انما وجب عوضا
عما استوفاه من الملك والمنافع قوله الا ان يختار المولى الفداء فانه لا يجب عليه دفع العبد والارش
وعجز عن الفداء وذلك لان الارش اصل في الجناية الخطاء لانه الذي ثبت بالنص وانما صير
الى الدفع ضرورة ان العبد ليس باهل الصلة وقد ارتفعت الضرورة باختيار المولى الفداء بمنزلة
الحوالة كان العبد احال بالواجب على المولى لان الاصل في الجناية ان يصرف الجاني اليها
كما في العمد وقد عدل عن ذلك في الخطاء للضرورة لتعذر الصرف فصار اختيار الفداء نقلا
عن الاصل الى العارض كما في الحوالة فاذا لم يسلم الحق لصاحبه عاد الى الاصل قوله ومنها الحيض
والنفاس جعلهما من العوارض لانهما [illegible] وحكما ومما لا يسقطان اهلية الوجوب ولا اهلية
الاداء لبقاء الذمة والعقل وقدرة البدن الا انه ثبت بالنص ان الطهارة عنهما شرط للصلوة
على وفق القياس لكونهما من الاحداث والانجاس وللصوم على خلاف القياس لتأديه مع الحدث
والنجاسة ثم في قضاء الصلوة حرج لدخولها في حد الكثرة فسقط وجوبها حتى لا يجب قضاؤها
ولا حرج في قضاء الصوم لان الحيض لا يستوعب الشهر والنفاس يندر فيه فلم يسقط الا
وجوب ادائه ولزم القضاء وتفسير ذلك في بحث الوقت قوله ومنها المرض يعني غير ما سبق
من الجنون والاغماء قوله مستندا الى اوله اى حال كون الحجر مستندا الى اول المرض لان سبب الحجر مرض
يميت وسبب الموت هو المرض من اصله لانه يحصل بضعف القوى وترادف الآلام قوله وما لا يتعلق
الى التبرع كالاعتاق الواقع على حق الغريم بان يعتق المريض عبدا من ماله المستغرق بالدين
او على حق الوارث بان يعتق عبدا تزيد قيمته على ثلث ماله قوله نظرا له ويعلم كلاهما متعلق
بقوله جوز يعنى الاول تعليل لتجويز الوصية والثاني للتقييد بالثلث وهذا ما قال فخر الاسلام
لكن الشرع جوز ذلك نظرا له بقدر الثلث استخلاصا على الورثة يا التعليل يعلم ان الحجر والتهمة

فيه اصل فقوله نظرا لعلة للتجويز وقوله لستخلاصا اى ليستفيد امن الموصى لنفسه على الورثة ما القليل
علة للتقييد التجويز بقدر الثلث وقوله ليعلم ان الحجر والتهمة اى تهمة ايثار الاجنبى ما عتبار صفقته
لا اصل في باب الايصاء علة لتقييد الاستخلاص بالقليل قوله بان يبيع يعنى لو باع من احد الورثة
عينا من اعيان التركة بمثل القيمة كان وصية صورة حيث آثر الوارث بعين من اعيان
ماله بمقابلة لا معنى لانه ترك العوض منه فلا يجوز عند ابى حنيفة لان حق الورثة كما يتعلق بالمالية
يتعلق بالعينية فيما بينهم وعندهما يجوز لعدم الاخلال بثلثى المال واما بيعه من الاجنبى فيجوز
اتفاقا لانه لا حجر للمريض من التصرف مع الاجنبى فيما لا يخل بالثلثين قوله ولا يجوز للمريض
بيع من احد الورثة او الغرماء بمثل القيمة هذا مما لا يوجد له رواية بل الروايات متفقة على انه
يجوز للمريض ان يبيع العين من بعض الغرماء بمثل القيمة وعدم الجواز مختص بالورثة وذلك
لان حق الغريم يتعلق بالمعنى وهو المالية لا بالصورة حتى انه يجوز للوارث ان يستخلص
العين لنفسه ويقضى الدين من ماله بخلاف الورثة فان حقهم يتعلق فيما بينهم بالمالية
والعينية جميعا حتى لا يجوز لبعضهم ان يجعل شيئا لنفسه بنصيبه من الميراث ولا ان يأخذ
التركة ويعطى الباقين القيمة واما اذا قضى المريض حق بعض الغرماء فانما يشاركهم الباقون
من جهة ان المريض ممنوع عن ايثار البعض بقضاء دينه لا من جهة ان حقهم تعلق بعين
المال فيما بينهم قوله ومنها الموت وهو آخر العوارض السماوية فقيل هو صفة وجودية
خلقت ضد الحيوة لقوله تعالى خلق الموت والحيوة وقيل هو عدم الحيوة عما من شأنه
او زوال الحيوة ومعنى الخلق في الآية التقدير والاحكام في حق الموت اما دنيوية او اخروية
والدنيوية اما تكليفية وحكمها السقوط الا في حق الاثم او غيرها وهو اما ان يكون مشروعا
لحاجة غيره اولا والاول اما ان يتعلق بالعين وحكمه ان يبقى ببقاء العين او بالذمة ودونه
اما بطريق الصلة وحكمه السقوط الا ان يوصى به او لا بطريق الصلة وحكمه البقاء بشرط
انضمام المال او الكفيل الى الذمة والثانى اما ان يصلح لحاجته وحكمه ان يبقى ما ينقضى به
الحاجة اولا وحكمه انه لا يثبت للورثة والاخروية حكمها البقاء سواء يجب له على الغير او للغير عليه
من الحقوق المالية والمظالم او يستحقه من ثواب بواسطة الطاعات او عقاب بواسطة المعاصى

ولهذا جملة ما فصله في الكتاب قوله وان كان دينا لا يبقى بمجرد الذمة لان الذمة قد ضعفت بالموت
فوق ما تضعف بالرق لان الرق يرجى زواله بخلاف الموت ولان اثر الدين في توجه المطالبة
ويستحيل مطالبة الميت فاذا انضم الى الذمة مال او كفيل يقوى الذمة لان المال محل الاستيفاء الذى
هو المقصود من الوجوب وذمة الكفيل مقوية لذمة الاصيل ومتهيئة لتوجه المطالبة اه
ولذا لم يكن مال ولا كفيل لم تصح الكفالة عن الميت عند ابى حنيفة رح لان الكفالة التزام المطالبة
ولا مطالبة فلا التزام وعندهما يصح لان الموت لا يبرئ الذمة عن الحقوق ولهذا يطالب بها
في الآخرة اجماعا وفي الدنيا ايضا اذا ظهر مال ويثبت حق الاستيفاء ولو تبرع احد عن الميت واما
العجز عن المطالبة لعدم المقدرة في الميت فلا يمنع صحة الكفالة كما اذا كان المديون حيا مفلسا ولما
روى ان النبى عم اتى بجنازة رجل من الانصار فقال لاصحابه هل على صاحبكم دين فقالوا
نعم درهمان او ديناران فامتنع عن الصلوة عليه فقال على وابو قتادة هما على يا رسول الله فصلى
عليه والجواب ان المطالبة الدنيوية ساقطة هنا لضعف المحل بخلاف المفلس والحديث
يحتمل العدة ايضا اذ الظاهر ان لا تصح الكفالة للغائب المجهول على انه لا دلالة فيه على انه لم يكن للميت
مال ومعنى المطالبة في الآخرة راجع الى الاثم فلا يفتقر الى بقاء الذمة فضلا عن قوتها واذا ظهر
مال فالذمة تتقوى به لكونه محل الاستيفاء والتبرع انما يصح من جهة ان الدين باق في حق من له الحق
وان كان ساقطا في حق من عليه لان السقوط بالموت انما هو لضرورة فوت المحل فيتقدر بقدر
الضرورة فيظهر في حق من عليه دون من له قوله حتى يترتب عليها اى على التركة حقوق الميت
بكون تجهيزه ثم قضاء دينه ثم تنفذ وصاياه من ثلث الباقى وانما يقدم التجهيز على الدين لغير الدين المتعلق
بالعين كالمرهون والمستأجر والمشترى قبل القبض والعبد الجانى ونحو ذلك ففى مثل هذه الصور
صاحب الحق احق بالعين قوله لحاجته اى حاجة المولى الى الثواب الحاصل بالاعتاق
وانما اقتصر على ذلك لان الحاجة التى هى باعتبار المالية حاصلة في عوض الملك تبرا الى الرق
ثم لا يخفى ان حاجة المكاتب فوق حاجة المولى لانه يحتاج الى حريته معتقا منقطعا عنه اثر
الكفر باقيا عليه اثر الحيوة بحرية اولاده اذ الرق اثر الكفر الذى هو موت حكما فتبقى الكتابة
بعد موت المكاتب كما تبقى بعد موت المولى بل بطريق الاولى قوله واما المملوكية فتابعة يعنى ان المملوكية

الميت وان يكن محتاجا اليها الا انه حكم ببقائها ضمنا وتبعا لبقاء مالكيته بقدر الضرورة ان عقد الكتابة
لا يمكن بقاؤه بدون بقاء المملوكية رقبته لان المكاتب عبد ما بقي عليه درهم وتحقيقه وهو
ان حرية المكاتب للميت لا بد من ان تستند الى الزمان فان حكم ببقاء الكتابة والمملوكية بعد
الموت لزم استناد العتق الى ما بعد الموت ولا معنى لذلك وان جعل الحرية مستندة الى آخر
اجزاء الحيوة على ما قيل الا بالموت يتحول بدل الكتابة من الذمة الى التركة فيحصل فراغ ذمة
المكاتب وهو موجب الحرية الا انه لا يجوز الحكم بها ما لم يصل المال الى المولى فاذا وصل حكم بحريته
في آخر جزء من حيوته فقد استندت المالكية والمملوكية وتأخر العتق الى وقت الموت فلا تكون
المملوكية باقية بعد الموت فلا يكون عقد الكتابة باقيا والجواب ان معنى بقاء الكتابة في حق
الاولاد وسلامة الاكساب عند تسليم الورثة المال الى المولى ونفوذ العتق في المكاتب شرط لذلك
فيثبت ضمنا وان لم يكن المحل قابلا كالملك في المغصوب لما ثبت شرطا لملك البدل ثبت عند اداء
البدل مستندا الى وقت الغصب وان كان المغصوب حال اداء البدل هالكا قوله ويثبت الارث
اي ولانه يبقى ما ينقضي به حاجة الميت يثبت الارث بطريق الخلافة عنه نظرا له لانه يحتاج
الى من يخلفه في امواله ففوض الشرع ذلك الى اقرب الناس اليه نظرا له من جهة ان انتفاع
اقاربه بامواله بمنزلة انتفاعه بنفسه قوله والخلافة لما ثبت سببها وهو مرض الموت
فانه منوط الى الموت الذي هو السبب حقيقة يحجر المريض اي المريض مرض الموت يحجر عن التصرف
التي تبطل تلك الخلافة فكذلك لما ثبت الخلافة بتنصيص الاصل بان قال اوصيت
لفلان بكذا او قال لعبده انت حر بعد موتي او لما مت فانت حر فان كلا من الايصاء
وتعليق العتق بالموت يستلزم اما الاول فلان الايصاء اثبات عقد الخلافة
في ملكه للموصى له مقدما على الوارث فاعتبر المال سببا لاثبات الخلافة واما الثاني فلان التعليق
بالموت لا يمنع السبب حال بقاء الملك ويثبت على سبيل الخلافة جبرا وبهذا تبين ان التعليق
بغير الموت من الامور التي على خطر الوجود كدخول الدار ومن الامور الكائنة يتعين كمجيء الغد
مثلا ليس بسبب للحال لانه لا يلزم منه انعقاد السبب في الحال في الصورة تمييزا عن الوصية والتعليق
بالموت يثبت الخلافة الآن الحق ان كان مما لا يحتمل الفسخ كالعتق يحجر الاصل عن ابطال الخلافة وان
كان

مما يحتمله كالوصية بالمال كان له ابطال الخلافة بالبيع والهبة والرجوع وكون ذلك الحق غير لازم فلم يلزم
سببه ويبطل في ذلك الوصية برقبة العبد فانها وان كانت لاستخلاف الا انها تمليك ووصية
بالمال وهو مما يحتمل الفسخ والابطال قوله دون سقوط التقوم اي المدبر لا يجبر كام الولد في سقوط التقوم
الا ان في اجزاء لما ليتناصل في الامة والتمتع تبع ولم يوجد في المدبر ما يوجب بطلان
هذا الاصل بخلاف ام الولد فانها لما استوفيت واستولدت صارت هي وزوجها للمنفعة
وصارت المالية تبعا فسقط تقويمها حتى لا تضمن بالغصب وباعتاق احد الشريكين
نصيبه منها قوله واما ما لا يصلح لحاجة الميت فالقصاص فان الجناية وقعت على حق
اولياء الميت لانتفاعهم بحيوته فيثبت لهم القصاص ابتداء تشفيا للصدور ودركا للثار
لا انه لا من الميت فان قيل المتلف نفس الميت وقد كان انتفاعه بحيوته اكثر من انتفاع
غيره فينبغي ان يثبت القصاص حقا قلنا الا انه خرج عند ثبوت الحق من اهلية الوجوب
فيثبت ابتداء للولي القائم مقامه على سبيل الخلافة كما يثبت الملك للموكل ابتداء
عند تصرف الوكيل فيشترى خلافة عن الموكل فالسبب انعقد في حق المورث والحق وجب للوارث
فصح عفو المورث رعاية لجانب السبب وصح عفو الوارث قبل موت المورث رعاية لجانب الواجب
مع ان العفو مندوب فيجب تصحيحه بقدر الامكان وهذا استحسان والقياس ان لا يصح لما فيه من اسقاط
الحق قبل ثبوته سيما اسقاط المورث فانه اسقاط لحق الغير قبل الوجوب قوله حتى لا ينتصب بعض
الورثة خصما عن البعض حتى لو اقام الوارث الحاضر بينة على القصاص في الغائب ثم حضر الغائب كلف
ان يعيد البينة لانه يثبت لهما ابتداء فكل منهما في حق القصاص كانه منفرد وليس الثبوت في حق احدهما
ثبوتا في حق الآخر بخلاف ما يكون موروثا كالمال وعند ابي يوسف ومحمد القصاص موروث لان خلفه
وهو المال موروث اجماعا والخلف لا يخالف حكم الاصل والجواب ان ثبوت القصاص حق للورثة
ابتداء انما هو لتعذر عدم صلوحه لحاجة الميت فاذا انقلب مالا بالصلح او بالعفو والمال
يصلح لحوائج الميت من التجهيز وقضاء الديون وتنفيذ الوصايا اندفعت الضرورة وصار
الواجب كانه هو المال اذ الخلف انما يجب بالسبب الذي يجب به الاصل فيثبت الملك من حوائج
الميت للورثة خلافة لا اصالة قوله واما العوارض المكتسبة اي التي يكون لكسب العباد

مدخل فيها لمباشرة الاسباب كالسكر او بالتقاعد عن المزيل كالجهل ومنها ما ان يكون من ذلك المكلف الذي يبحث
عن تعلق الحكم به كالسكر والجهل واما ان يكون ممن يغير عليه كالاكراه فمن الاولى اي التي يكون من
من المكلف الجهل وهو عدم العلم عما من شانه فاذا قارن اعتقاد النقيض فمركب وهو المراد
بالشعور بالشي على خلاف ما هو به والا فبسيط والمراد بعد الشعور واقسامه فيما يتعلق بهذا المقام
اربعة جهل لا يصلح عذرا ولا شبهة وهو في الغاية وجهل هو دونه وجهل يصلح شبهة وجهل
يصلح عذرا فالاول جهل الكافر بالله تعالى ووحدانيته وصفات كماله ونبوة محمد عم فانه مكابرة
اي ترفع عن انقياد الحق واتباع الحجة انكارا باللسان وابآ بالقلب بعد وضوح الحجة وقيام الدليل
فان قلت الكافر المكابر يعرف الحق وانما ينكره جحودا او تكبرا قال الله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها
انفسهم ظلما وعلوا ومثل هذا لا يكون جهلا قلت من الكفار من لا يعرف الحق ومكابرته ترك النظر
في الادلة والتامل في الآيات ومنهم من يعرف الحق ويتركه مكابرة وعنادا قال الله تعالى الذين آتيناهم الكتاب
يعرفونه كما يعرفون ابناءهم الآية ومعنى الجاهل فيهم عدم التصديق المفسر بالاذعان والقبول قوله
ونحوها اي مثل المذكورات كهبة الخمر والوصية بها والتصدق بها واخذ العشر من قيمتها وكذا الخنزير
قوله فيحد قاذفه اي قاذف المسلم الذي وطئ في نكاح المحارم حال الكفر وهذا تفريع على ثبوت الاحصان
وقوله وتجب به النفقة تفريع على صحة النكاح لا على ثبوت الاحصان فلا يكون عطفا على قوله فيحد
قاذفه بل على ما قبله وكذا قوله ولا يفرق اي نكاح المحارم بمرافعة احد الزوجين الكافرين الا الى القاضي
وطلب حكم الاسلام الا ان يجتمع الزوجان على الترافع في بعض ولفظ هذه الفروع الثلث متعلقة بثبوت
الاحصان كان في تاخيرها عنه ثم ايراد الدليل على ثبوت الاحصان منضما الى الدليل على تعميم
الحكم نوع تعقيد وسوء ترتيب وانما وقع في ذلك لتغيير اسلوب كلام فخر الاسلام حيث اورد
هذا الكلام جوابا عما قال الشافعي ان ديانتهم تعتبر دافعة للتعرض لا للتحكم لان جهل الجاهل لا يصلح
عذرا فكيف المكابرة والعناد لكن امرنا بتركهم وما يدينون وعدم التعرض لهم بسبب عقد الذمة فلا
نشاركهم لكن لا يثبت ايجاب الضمان على متلف الخمر ولا صحة بيعها ولا ايجاب النفقة على ناكح المحرم
ولا الحد على قاذفه فاجاب بان تقويم الاموال واحصان النفس ايضا من باب العصمة وهي
الكف عن التعرض فكانت الاحكام المذكورة من ضرورات ذلك قوله واكلهم الربوا وقد نهوا عنه من نحو الكلام

والصواب واخذهم الربوا قوله فان ديانة الكافر يعني ما يكون مختصا بهم مخالفا لكلام لا يكون صحيحا بخلاف
ما يوافق الاسلام كحرمة الربوا وحرمة القتل بغير حق قوله بل المراد ان معتقدهم اي ما كان في يعامل
دينهم متفقا عليه فيما بينهم سواء ورد به شريعتهم او لم يرد وسواء كان حقا او باطلا دافع كنكاح المحارم
في دين المجوس فانه وان كان باطلا غير ثابت في كتبهم الا انه شايع فيما بينهم لم يثبت حرمته
عندهم فيكون ديانة لهم بخلاف الربوا عند اليهود فان حرمته ثابتة في التورية فاذا كانه فسق
منهم لا ديانة اعتقدوا حله وليس المراد بمعتقدهم ما يعتقده بعض منهم كما لو اعتقد واحد
منهم جواز السرقة او القتل بغير حق فانه لا يكون دافعا اصلا فاي حاصل ان المراد بالديانة الدافعة
هو المعتقد الشايع الذي يعتمد على شرع في الجملة قال شيخ الاسلام في المبسوط الا ان نكاح المحارم
وان حكم بصحته لا يثبت به الارث لانه يثبت بالدليل جواز نكاح المحارم في شريعة آدم عم ولم — بلثبت
كونه سببا للميراث في دينه فلا يثبت سببا للميراث باعتقادهم وديانتهم لانه لا عبرة لديانة الذمي
في حكم لفظ لم يعتمد على شرع قوله ولا كذلك من ليس في نكاحها اشارة الى الجواب عن القياس على
مجوسي خلف بنتين احدهما زوجته وتقريره ان من ليس على نكاح المتناكحين يعني البنت
التي ليست بزوجة وهو المراد بالوارث الآخر ليس بمنزلة زوج المحرم حتى يواخذ بديانته لان الضرر
يلحقه من غير التزام منه فيكون تعدية بخلاف تضرر الزوج بالنفقة فانه بالتزامه فان قيل ينبغي
ان يواخذ البنت الغير المنكوحة بديانتها واعتقادها لانها مجوسية ولا يلتفت الى نزاعها في
في زيادة الميراث لانه بمنزلة نزاع الزوج في النفقة اجيب بانه لا يصح نزاع الزوج لانه التزم هذه الديانة
حيث نكح المحرم بخلاف البنت الغير المنكوحة قوله وغنا ها يعني ان الماء في نفسه ان افسد وان كثر والكاجة
داعية لامكان الحيوة الى القيمة قوله كجهل صاحب الهوى مثل جهل المعتزلة بزيادة صفات الله تعالى على
الذات وكونه تعالى مرئيا في الجنة بالابصار وكونه خالقا للشرور والقبايح وبجواز الشفاعة لحط الكباير وجواز
المغفرة عما دون الكفر وعدم خلود الفساق في النار وانما لم يكن هذا الجهل عذرا لكونه مخالفا للدليل
الواضح من الكتاب والسنة والمعقول وانما كان دون جهل الكافر لان صاحب الهوى ماول للقرآن
اي يصرفه عن ظواهره الدالة على نقيض معتقده ويحمله على وفق معتقده لا انه ينكره والكافر
منكر الكافر وفي عبارة فخر الاسلام انه متاول بالقرآن اي متمسك به صارف اياه الى ما يوافق هو

اعتقاده وانما الزمنا مناظرته والزامه لانه سلم ملتزم لاحكام الشرع معترف بحقية القرآن وبنبوة محمد عم
قوله ويجعل الباغي مواتحادع على طاعة الامام بتاويل بن فاسد وبشبهة طارية فان كان له منعة فقد انقطعت ولاية
الالزام لتعذره حسا وحقيقة فيعمل بتاويله ويبطل السعود لايوجب ضمان ما اتلف من مال او نفس لكن لا يسترد منه
ما كان في يده لانه لا يملكه والمراد انه يفتى بوجوب اداء الضمان فيما بينهم لكنهم لا يلزمون ذلك في الحكم
لان تبليغ الحجة الشرعية قد انقطعت بمنعة قاية حسا فيما يحتمل السقوط بخلاف الاثم فان المنعة لا تظهر
في حق الشارع ولا يسقط حقوقه وان لم يكن له منعة فلا مانع من تبليغ الحجة والزام الحكم فيواخذ بالضمان
ويجب عليها محاربة الباغي لقوله تعالى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء الى امر الله ولان البغي معصية ومنكر ونهي
المنكر فرض وذلك بالقتال وقيل انما يجب محاربتهم اذا اجتمعوا وعزموا على القتال لانه انما يجب بطريق
الدفع قوله ولم يحرم الميراث بقتله اي قتل الباغي لوجود السبب مع عدم المانع لان القتل انما يكون مانعا
لو كان محظورا ليكون حرمان جزاء وعقوبة عليه الا لو كان مامورا به كقتل الباغي والقتل
رجما او قصاصا وكذا لا يحرم الباغي الميراث بقتل مورثه العادل لان قتله حق في زعم الباغي بناء على تاويله
وتمسكه بما عرضت له من الشبهة وولايتنا منقطعة عنه لمكان المنعة اصل الحق في حق الاحكام لان حق
الامام بمنزلة الجهاد لان انضمام المنعة وانقطاع ولاية الالزام الى التاويل الفاسد بجعله بمنزلة الصحيح
في حق التوريث كما في حق الضمان وهذا اذا قال الوارث كنت على الحق وانا الآن على الحق والا فيحرم
اتفاقا قوله ولما كان الدار واحدة يعني ان تملك الاموال بطريق الاستيلاء يتوقف على كمال اختلاف الدار
ووجوب الضمان بالاتلاف ينبني على كمال العصمة وذلك عند اتحاد الدار من كل وجه فنقول لا يملك مال
الباغي حتى ان انكسرت شوكة البغاة يرد عليهم اموالهم لاتحاد الدار لانهم في دار الاسلام لكن لا يضمن اموالهم
بالاتلاف لان اختلاف الديانة مع وجود المنعة توجب شبهة اختلاف الدار فيوجب سقوط العصمة
من وجه فلو قلنا بعدم الملك وبوجوب الضمان جعلنا العصمة من وجه بمنزلة العصمة الكاملة ولو
قلنا بالملك وعدم الضمان جعلنا اتحاد الدار بمنزلة اختلافها ولو قلنا بالملك والضمان كان متناقضا
لان اثبات الملك معناه عدم الضمان فتعين القول بعدم الملك مع عدم الضمان كما في غصب غير المتقوم
فان قيل لا تناقض بين الملك وضمان البدل كما في المغصوب قلنا لو ملك لم يجب رده بعينه
والملك بالضمان انما يصح مستندا الى الابتداء قوله ويجعل من خالف في اجتهاده الكتاب يريد ان الجاهل

اما ان يكون في نفس الدين واصوله وهو الغاية اولا وهو دونه وذلك اما ان يكون في اصول المذهب
كما مر او في فروعه وذلك اما ان يكون مخالفا للقياس وخبر الواحد فيصلح عذرا او للكتاب والسنة المشهورة
والاجماع فيكون مثل جهل صاحب الهوى وقيد السنة بالمشهورة لان مخالفة المتواترة يكون كفرا لكونه
قطعيا وفيه بحث لان الكتاب ايضا كذلك في الحقيقة انما لا يكون كفرا اذا لم يكن المتن قطعي الدلالة
ولا فرق في هذا بين الكتاب والسنة وانما عند قطعية المتن والسند فالمخالفة كفر لا محالة فلا بد
هاهنا من تقييد الكتاب بان لا يكون قطعي الدلالة وتقييد السنة بان يكون مشهورة او يكون متواترة
غير قطعية الدلالة فمن مخالفة الكتاب القول بحل متروك التسمية عمدا احتجاجا بذلك تمسكا بقوله عم ذبيحة المسلم
حلال ولم يذكر اسم الله عليه وبان المؤمن ذاكر بقلبه التسمية وان تركها عمدا لقوله عم تسمية الله في قلب
كل مؤمن ومنها القول بجواز القضاء بشاهد ويمين تمسكا بما روى ان رسول الله عم قضى بشاهد ويمين
والعمل بخبر الواحد مع قيام نص الكتاب خطاء في الاجتهاد الا ان نص الكتاب ليس بقطعي لان قوله
وانه لفسق يحتمل ان يكون حالا فيكون قيدا للنهي عن الاكل مما لم يذكر اسم الله عليه ويحتمل ان يراد
بما لم يذكر اسم الله عليه الميتة او ما ذكر غير اسم الله عليه لقوله وانه فسق فان الفسق هو ما اهل لغير الله به
وقوله تعالى فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان يحتمل ان يكون بيانا لحصر البينة التي هي الشهادة المحضة
في رجلين او رجل وامرأتين وهذا لا ينافي ثبوت نوع آخر من البينة هي شهادة الواحد مع اليمين ومن مخالفة
السنة المشهورة اعني قوله عم البينة على المدعي واليمين على من انكر ما ذهب اليه الشافعي في مسئلة القسامة
وهي ان توجد قتيل لا يدرى قاتله وادعى الولي قتله على واحد او جماعة من انه ان ظهر لوث اي علامة
يغلب على الظن صدق دعواه يستحلف الولي خمسين يمينا ثم يقضى له بالدية على عاقلة القاتل في صورة
الخطاء وامّا في صورة العمد ففي القول الجديد يقضى بالدية على القاتل وفي القديم بالقصاص وهو مذهب
مالك واحمد تمسكا بقوله عم لاولياء مقتول وجد في خيبر اتحلفون وتستحقون دم صاحبكم اي دم قاتل
صاحبكم الى آخر الحديث فظهر ان كلهم اي النص في تقدير القولين ليس على ما ينبغي وانه لا حجة لتخصيص
القصاص ومن مخالفة الاجماع القول بجواز بيع ام الولد تمسكا بما روى عن جابر بن عبد الله انه
قال كنا نبيع امهات الاولاد على عهد رسول الله عم وبان المالية متيقن وارتفاعها بالولادة مشكوك
فان الآثار الدالة على منع بيعها قد اشتهرت وتلقاها القرآن الثاني بالقبول فصار مجمعا عليه قوله يمكن حمله
النظر

اور وسيلتين اولهما مثال للجهل في موضع الاجتهاد الصحيح والثانية تتميم وتكميل للاولى لامتناع الاتفاق
فيهما مخالفة الاجماع فلا يكون الاجتهاد صحيحا قوله ولم يقض الظاهر بناء اي بني على علم قضاء الظاهر على انه لم يكن
لم يكن عالما بعدم الوضوء حين صلى وان الصلوة المؤداة بلا وضوء من غير علم بذلك لا تجب قضاؤها ولهذا
مخالف للاجماع قوله ولو عفا احد الوليين واقتص الآخر جاهلا بالعفو او بان عفو احد الاولياء يسقط القود
فعليه الدية لا القصاص لان هذا جهل في موضع الاجتهاد لما ذهب اليه اهل المدينة من ان القصاص
لما ثبت للوليين كان لكل منهما التفرد بالقتل حتى لو عفا احدهما كان للآخر القتل الا ان النظام ان
هذا مخالف للاجماع فيكون اجتهادا صحيحا بل هو جهل في موضع الاشتباه لانه علم وجوب القصاص وما
يثبت فالنظام بقاؤه وايضا النظام عدم نفاذ التصرف في حق الغير فيكون محل اشتباه ويصير شبهة
في درء الحد قوله لا في الكفارة يعني كفارة الصوم تندرئ بالشبهة لترجح جانب العقوبة فيها
ولهذا استغني فيها فافتاه بفساد الصوم فحصل له الظن بذلك او بلغه الحديث اعني قوله عليه السلام
افطر الحاجم والمحجوم ولم يعرف نسخه ولا تاويله والا فعليه الكفارة اتفاقا وعند ابي يوسف لو كان
وان كان ظنه مستندا الى الحديث لانه ليس للعامي الاخذ بظواهر الاخبار وانما التمسك بها للفقهاء
والقول بفساد الصوم بالحجامة وان كان قد ذهب اليه الاوزاعي الا انه ليس اجتهادا صحيحا
لمخالفة الاجماع قوله ومن زنى بجارية امرأته او والده يظن انها تحل له بناء على ان مال الزوجة مال
الزوج لفرط الاختلاط ووطء الزوجة يوجب حل مملوكها وان ملك الاصل ملك الجزء او حلال له
فهذا شبهة اشتباه اعني الشبهة في الفعل وهي ان يظن ما ليس بدليل دليلا فيظن الحل فيسقط
الحد للشبهة لكن لا يثبت النسب ولا يجب العدة لان الفعل قد تمحض زنا بخلاف شبهة المحل
ويسمى شبهة الدليل وهي ان يوجد الدليل الشرعي النافي للحرمة لكن تخلف الحكم عنه لمانع كما اذا وطئ
جارية الابن فانه يسقط الحد ويثبت النسب والعدة لان الفعل لم يتمحض زنا نظرا الى الدليل
اعني قوله عليه السلام انت ومالك لابيك واما جارية الاخ او الاخت فليست محلا للاشتباه شبهة
فعل ولا شبهة محل فلا يسقط الحد قوله واما جهل مسلم يصلح عذرا لمن اسلم بدار الحرب ولم يهاجر الى دار
الحرب فجهله بالاحكام كالصلوة والصوم ونحو ذلك يكون عذرا له فيه حتى لا يجب بعد العلم بها قضاء
ما فات في دار الحرب لانه لا بد من سماع الخطاب حقيقة او تقديرا بشهرته في محله قوله فانه الاسلام وما كان

539

الله ليضيع ايمانكم المذكور في عامة التفاسير انها نزلت حين تحول التوجه الى الكعبة فقالوا كيف بمن مات
قبل التحويل من اخواننا قوله وقصة تحريم الخمر هي ان بعض الصحابة كانوا في سفر فشربوا بعد التحريم بعدم
علمهم بحرمتها فنزلت ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا اذا ما اتقوا وآمنوا وعن
ابن كيسان لما نزل تحريم الخمر والميسر قال ابو بكر يا رسول الله كيف باخواننا الذين ماتوا وقد شربوا
الخمر واكلوا من الميسر وكيف بالغائبين عنا في البلدان لا يشعرون بتحريمها وهم يطعمونها فنزلت الآية
قوله والبكر اذا جهلت البكر بالنكاح فيما اذا زوجها ولي غير الاب والجد من الكفو بمهر المثل او زوجها
الاب او الجد من غير الكفو او بغبن فاحش فانه يكون عذرا حتى يكون لها الفسخ بعد العلم بالنكاح واما
لو زوجها الاب والجد من الكفو بمهر المثل لم يكن لها الفسخ لكمال النظر ووفور الشفقة ولو
زوجها غير الاب والجد من غير كفو او بغبن فاحش لم يصح النكاح وانما صرح بذلك لانه قد اشتهر في بعض
البلاد نقلا عن المحيط انه يصح النكاح في هذه الصورة ولكن يكون لها الفسخ وهكذا اورد في شرحه للوقاية
ولا يوجد له رواية اصلا قوله لان طلب العلم واجب عليها اي على البكر وتفويت العلم الى جهل البكر بالانكاح
ليس بعذر لاشتهار العلم في دار الاسلام وعدم مانع من التعلم في جانبها بخلاف الامة فان اشتغالها بخدمة
السيد مانع وعلى هذا الايراد الاعتراض بان البكر قبل البلوغ لم تكلف بالشرائع لا سيما المسائل الخفية قوله
حتى يشترط القضاء ثمه اي في فسخ الصغير بعد البلوغ لا هنا اي لا في فسخ المعتقة لان فسخ البكر للالزام على
الغير وهو من ترك النظر من الولي وهو غير متيقن فلا يتم الا بالقضاء حتى لو مات احدهما بعد الفسخ
قبل القضاء يورث الآخر وفسخ المعتقة يثبت بنفس الخيار لانه لدفع زيادة الملك ولا سبيل اليه الا بدفع
اصل الملك فلا يفتقر الى القضاء والتحقيق ذكر ان المرأة تبطل حقا مشتركا لدفع زيادة عليها والزوج
يثبت زيادة عليها كالعتقاء حق مشترك فلهذا جعلنا الدفع في حق المرأة قصدا وابطال الملك ضمنا
وفي حق الزوج زيادة الملك اصلا والاستيفاء ضمنا قوله ومنها اي ومن العوارض المكتسبة السكر وهي
حالة تعرض للانسان من امتلاء دماغه من الابخرة المتصاعدة اليه فيتعطل معه عقله المميز بين
الامور الحسنة والقبيحة والسكر حرام اجماعا لان الطريق المفضي اليه قد يكون مباحا كسكر الآم
المضطر الى شرب الخمر والسكر اي ما صار من الادوية والاغذية المتخذة من غير العنب والغذاء
ما ينفعل عن الطبيعة فتتصرف فيه وتحيله الى مشابهة المتغذي فيصير جزءا منه وبدلا عما يتحلل

والدواء ما يكون فيه كيفية خارجا عن الاعتدال بها تنفعل الطبيعة الطبيعة عنه ويحيل التصرف فيه
وقد يكون محظورا كالسكر اي حصل في الخمر التي يحرم قليلها وكثيرها او من المثلث وهو عصير العنب لو طبخ
حتى ذهب ثلثاه ثم رقق بالماء وترك حتى اشتد يحل شربه عند ابي حنيفة وابي يوسف لو لم يقصد به استمرار الطعام
والتقوى على قيام الليالي وصيام النهار واما على قصد السكر فلا يحل لو اسكر منه عندي اتفاقا واما
نقيع الزبيب وهو الماء الذي القي فيه الزبيب ليخرج اليه حلاوته فان لم يطبخ حتى اشتد وغلا
وقذف بالزبد فهو حرام وان طبخ ادنى طبخة يحل شرب القليل منه في ظاهر الرواية **قوله** حتى الطلاق
والعتاق صح منكم تغليظا لما روى عن ابي حنيفة ان الرجل اذا كان عاقلا بفعل البيع فاكله يصح
طلاقه وعتاقه **قوله** فهذا خطاب متعلق بحالة السكر ليس المراد ان قوله تعالى وانتم سكارى قيد
للخطاب اعني لا تقربوا حتى يلزم ان يكون الخطاب في حالة سكرهم بل هو قيد لما تعلق به خطاب المنع
وتحقيق ذلك ان الحال في مثل صل وانت صاح او لا تصل وانت سكران ليس قيدا للامر
والنهي بل للمامور والمنهي يعني المطلب منك صلوة مقرونة بالصحو وكف النفس عن الصلوة
المقرونة بالسكر وذلك لان العامل في الحال هو الفعل المذكور لا فعل الطلب فقوله وهو غير محلي الصيد فيهم
جعله حالا عن قوله اوفوا يكون قيدا للايفاء لا للطلب حتى يلزم عدم وجوب الايفاء عند كونهم محلين للصيد
اي متوحشين به في الاحرام فالمعنى انهم خوطبوا في حالة الصحو بان لا تقربوا الصلوة حال السكر فيلزم
كونهم مخاطبين اي مكلفين بذلك حال السكر فلا يكون السكر منافيا لتعلق الخطاب ووجوب الاداء
فالسكر من الشراب المحرم والمثلث لا يبطل اهلية الخطاب اصلا لتحقق العقل والبلوغ الا انه يمنع
استعمال العقل بواسطة غلبة السرور فيلزمه جميع التكاليف من الصلوة والصوم وغيرهما وان كان
لا يقدر على الاداء ولا يمنع منه الاداء ويصح عباراته في الطلاق والعتاق والبيع والاقرار
وتزويج الصغار والتزوج والاقراض والاستقراض وساير التصرفات سواء شرب مكرها او طايعا
وذلك لان مبنى الخطاب على اعتدال الحال وقد اقيم البلوغ عن عقل مقامه تيسيرا او بالسكر لا يفوت الاقدار
فهم الخطاب بسبب هو معصية فيجعل في حكم الموجود زجرا له ويبقى التكليف متوجها في حق الاثم ووجوب
القضاء بخلاف ما اذا كان بآفة سماوية كالنوم فانه يصح عذرا دفعا للحرج **قوله** فاذا اسلم اي السكران
ان يصح ترجيحا لجانب الايمان وكون الاصل هو الاعتقاد ولو تكلم بكلمة الكفر لا يرتد لان الاعتقاد لا يتغير

الا بالقصد الى تبديله لما يدل عليه ظاهرا وهو التكلم في حالة يعتبر فيها القصد وهي حالة الصحو وهذا اي الحكم
بصحة اسلامه ولا يثبت ارتداده **قوله** لان السكر وسيلة الرجوع في السكران لا يستقر على امر فيقام مقام الرجوع
لان حق الله تعالى على المساهلة بخلاف ما لو اقر بما لا يحتمل الرجوع كالقصاص والقذف او باشر سبب الحد كان
زنا او قذف في حالة السكر فانه لا يسقط عنه الحد اما في الاقرار بما لا يحتمل الرجوع فلانه لا يسقط بصريح الرجوع
فكيف بدليله واما في المباشرة فلانه معاين فلا اثر لدليل الرجوع لكن يتوقف في اقامة الحد الى الصحو
ليحصل الانزجار فان قلت السكر موجب للحد فاذا تحقق انه سكران فما معنى اقراره بالشرب
ثم توقف وجوب الحد على اقراره في الصحو قلت السكر قد يكون من غير الشرب المحرم او المثلث والسكر
منهما قد يكون بالشرب كرها او اضطرارا فيتوقف الحد على اقامة البينة او الاقرار بانه شرب الشراب المحرم
او المثلث طوعا فيشترط الاقرار حال الصحو **قوله** وزاد ابو حنيفة يعني اعتبر في حق وجوب الحد السكر
بمعنى زوال العقل بحيث لا يميز بين الاشياء ولا يعرف الارض من السماء اذ لو ميز ففي السكر نقصان وفي النقصان
شبهة العدم فيندرئ به الحد واما في غير وجوب الحد من الاحكام فالمعتبر عنده ايضا اختلاط الكلام حتى لا يرتد
بكلمة الكفر ولا يلزمه الحد بالاقرار بما يوجب الحد ومنها الهزل فشرع في الاسلام باللعب وهو ان يراد
بالشيء ما لم يوضع له فتوهم بعضهم من ظاهره انه يشمل المجاز الا انه اراد بالوضع ما هو اعم من وضع
اللفظ للمعنى ومن وضع التصرفات الشرعية لاحكامها واراد بوضع اللفظ ما هو اعم من وضع اللفظ
الشخصي كوضع الالفاظ لمعانيها الحقيقية او النوعي كوضعها لمعانيها المجازية وهذا معنى ما يقال انه
اعم من العقلي والشرعي فان العقل يحكم بان الالفاظ لمعانيها حقيقة او مجازا والتصرفات الشرعية لاحكامها
والمعتبر او وضع المقصود ففسر الهزل بعدم ارادة المعنى الحقيقي ولا المجازي باللفظ ووضع ذلك
التصرفات الشرعية لانها صيغ والفاظ موضوعة لاحكام تترتب عليها ويلزم معانيها بحسب الشرع
قوله ولا يشترط كونه يعني لا يجب ان يجري المواضعة في نفس العقد لانه يفوت المقصود من المواضعة
وهو ان يعتقد الناس لزوم العقد بخلاف خيار الشرط فانه لدفع الغبن ومنع الحكم عن الثبوت بعد
انعقاد السبب فلا بد من اتصاله بالعقد ولا اختيار المباشرة والرضى بها يعني ان الهازل يتكلم
بصيغة العقد مثلا باختياره ورضاه لكنه لا يختار ثبوت الحكم ولا يرضاه والاختيار هو
القصد الى الشيء وارادته والرضى هو ايثاره واستحسانه فالمكره على الشيء مثلا يختار ذلك ولا يرضاه

الوضع

التصرفات

ومن ههنا قالوا ان المعاصي والقبائح بارادة الله تعالى لا برضاه لان الله تعالى لا يرضى لعباده الكفر قوله وهو اي
اما ان يكون انشاءات او اخبارات او اعتقادات لان التصرف ان كان احداث حكم شرعي فانشاءات والا فان كان
المقصود منه بيان الواقع فاخبارات والا فاعتقادات والانشاءات اما ان يحتمل الفسخ او لا والاول اما ان
يتواضع المتعاقدان على اصل العقد او الثمن بحسب قدره او جنسه وعلى التقادير الثلث اما
ان يتفقا على الاعراض عن الهزل والمواضعة وعلى بناء العقد عليها او على انهم لم يحضرهما شيء او اما
ان لا يتفقا على شيء من ذلك بل اما ان يدعي احدهما الاعراض والآخر البناء او عدم حضور شيء او يدعي
احدهما البناء والآخر عدم حضور شيء واحكام الاقسام بعضها مشروح في الكتاب وبعضها متروك الى السياق
الذهن اليه قوله لعدم الرضا بالحكم لو قال لعدم اختيار الحكم لكان اولى لانه انما يمنع الملك لعدم الرضى
كالمشتري من المكره فانه يملك بالقبض لوجود الاختيار وان لم يوجد الرضى قوله فان نقضه اي العقد الذي
اتفقا على انه مبني على المواضعة احدهما اي احد المتعاقدين انتقض لان لكل واحد ولاية النقض
لكن الصحة يتوقف على اختيارهما جميعا لانه بمنزلة شرط الخيار للمتعاقدين فاجازة احدهما لا يبطل
خيار الآخر وقدر ابو حنيفة مدة الاختيار بثلثة ايام اعتبارا بالخيار المؤبد حتى يتقرر الفساد بمضي
المدة وعندهما يجوز الاختيار ما لم يتحقق النقض وانما قال في الثلث دون الثلثة اعتبارا الليالي
عملا بالعقد يعني ان الاصل في العقد الشرعي اللزوم والصحة حتى يقوم المعارض لانه انما شرع
للملك والجد هو الظاهر فيه فاعتبار العقد اولى من اعتبار المواضعة وعندهما لا يصح العقد في الصورتين
اعني صورة الاتفاق على انهم لم يحضرهما شيء والاختلاف في الاعراض والبناء لان العادة جارية بان يبنيا
على المواضعة كيلا يكون الاشتغال بها عبثا فانهما انما تواضعا للبناء عليه صونا للكلام عن الالغاء لا يقال
بان الاصل في العقد الصحة واللزوم معارض بان المواضعة سابقة والسبق من اسباب الترجيح
والجواب ان العقد متأخر والمتأخر يصلح ناسخا للمتقدم اذا لم يعارضه ما يغيره كما اذا اتفقا
على البناء وههنا لم يتحقق المغير لان احدهما يدعي عدم المضي في العقد باعتبار ان الاصل الجد واللزوم فلم يتحقق
تحقق معارض يكون ناسخا للمواضعة السابقة قوله فعلى اصل ابي حنيفة يجب ان يكون عدم
الحضور كالاعراض عملا بالعقد فيصح في الصورتين وعلى اصلهما عدم الحضور كالبناء ترجيحا
للمواضعة بالعادة والسبق فلا يصح العقد في شيء من الصورتين وبهذا ماخوذ من صورة اتفاقهما على
انالم يحضرهما

شرح فانه عند ابي حنيفة لو بمنزلة الاعراض وعندهما بمنزلة البناء وفي ههنا بحث وهو ان انحصار
الاقسام في الستة انما هو على تقدير الاتفاق والاختلاف في نفس الاعراض والبناء والذهول اي عدم
الحضور واما على تقدير اعتبار مخالفة ادعاء المتعاقدين على ما شوهد كلام في الكلام فان الاقسام
ثمانية وسبعون لان المتعاقدين اما ان يتفقا او يختلفا فان اتفقا فالاتفاق اما على اعراضهما
واما على بنائهما واما على ذهولهما واما على بناء احدهما واعراض الآخر او ذهوله واما على اعراض
احدهما او ذهول الآخر فصور الاتفاق ستة وان اختلفا فدعوى احد المتعاقدين يكون اما اعراضهما
واما بناؤهما واما ذهولهما واما بناؤه مع اعراض الآخر او ذهوله واما اعراضه مع بناء الآخر او اعراضه
بغير تسعة وعلى كل تقدير من التقادير التسعة يكون اختلاف الخصم بان يدعي احدى الصور الثمانية
الباقية فيحصل اقسام الاختلاف اثنتين وسبعين حاصلة من ضرب التسعة في الثمانية والاحقاه الى
تمسك ابي حنيفة بان الاصل في العقد الصحة وتمسكهما بان العادة جارية بتحقيق المواضعة السابقة
يدل على ان الكلام فيما اذا اختلفا في دعوى الاعراض والبناء مثلا واما اذا اتفقا على الاختلاف
في الاعراض والبناء بان يقر كلاهما باعراض احدهما وبناء الآخر فلا قائل بالصحة واللزوم وهذا ظاهر قوله
والفرق له بين البناء ههنا وثمة يعني لو اتفقا المواضعة في قدر الثمن وبنيا عليها فابو حنيفة لا يعتبر المواضعة
السابقة ويحكم بلزوم الالفين لا الالف المتواضع عليه وقد كان يعتبر البناء على المواضعة في نفس العقد
ويحكم بفساد العقد وثبوت الخيار فيحتاج الى الفرق بين البناءين ههنا اي في صورة المواضعة في قدر
الثمن وثمة اي في صورة المواضعة في نفس العقد ووجه الفرق ان المواضعة السابقة انما تعتبر اذا لم يوجد
ما يعارضها ويدفعها وههنا قد وجد ذلك لانا لو اعتبرنا لزم فساد العقد لتوقف انعقاده على
شرط ليس من مقتضيات العقد وفيه نفع لاحد المتعاقدين وهو قبول العقد في ما ليس بداخل في العقد
كاحد الالفين في صورة البيع بالفين والمواضعة على ان يكون الثمن الفا ولو قلنا بفساد العقد يلزم
ترجيح الوصف على الاصل لان المتعاقدين قد جدا في اصل العقد فيلزم صحته وانما هزلا في الثمن
الذي هو وصف لكونه وسيلة لا مقصودا فلو اعتبرنا وحكمنا بفساد العقد لزم اهدار الاصل
لاعتبار الوصف وهو باطل فلا بد من القول بصحة العقد ولزوم الالفين اعتبارا للتسمية والاصل
الا اعتبار المواضعة في الثمن وتصحيح اصل العقد متعين فبان وقد ثبت الفرق ترجيحا للاصل فيتبقى
الاول

وبهذا يخرج الجواب عما يقال انهما قصدا بذكر الالف السمعة من غير الاحتياج الى اعتبارها في تصحيح
العقد فكان ذكره والسكوت عنه سواء كما في النكاح قوله والفرق لهما يعني لو وقعت المواضعة في جنس
الثمن بان باعا بمائة دينار وقد تواضعا على ان يكون الثمن الف درهم فالبيع صحيح والثمن مائة
دينار سواء بنيا على المواضعة او اعرضا او لم يحضرهما شيء اما ابو حنيفة فقد مر على اصله من عدم
اعتبار المواضعة ترجيحا للاصل وتصحيحا للعقد بما سميا من البدل حيث اتفقا على التسمية
البدل واما ابو يوسف ومحمد رحمهما الله فقد احتاجا الى الفرق بين المواضعة في جنس الثمن والمواضعة
في قدره ووجه ان العمل بالمواضعة مع صحة البيع ممكن في الاولى دون الثانية لان البيع لا يصح بدون
تسمية البدل ولو اعتبرت المواضعة كان البدل الف درهم وهو غير مذكور في العقد
والمذكور في العقد يكون مائة دينار وهو غير البدل بخلاف المواضعة في القدر فانه يمكن
تصحيح البيع مع اعتبارها بان ينعقد بالالف الموجود في الالفين قوله واما ان لا يحتمل النقض
عطف على قوله اما ان يحتمل النقض وفي الكلام خلل وذلك انه قال اما الانشاءات فذكر
المعطوف والمعطوف عليه جميعا ثم قال فيما يحتمله كالبيع فكان الصواب
ان يقال ههنا وما لا يحتمله اي النقض بمعنى انه لا يجري فيه الفسخ والاقالة فثلاثة اقسام لانه اما
ان يكون فيه مال بان يثبت بدون شرط وذكر اولا والاول اما ان يكون المال تبعا او مقصودا
قوله وكله صحيح استدل على صحة الكل وبطلان الهزل بالحديث والمعقول اما الحديث فيحتمل
ان يكون لاثبات صحة الثلاثة المذكورة فقط ويحتمل ان يكون لاثبات صحتها عبارة وصحة
غيرها دلالة واما المعقول فيفيد صحة الكل وحاصله ان الهزل لا يمنع انعقاد السبب يوجد حكمه
ضرورة عدم التراخي والتردد في حكمه بخلاف الخيار بخلاف البيع واعترض بالطلاق المضاف
مثل انت طالق غدا واجيب بان المراد كل اسباب العلل والطلاق المضاف ليس بعلة بل سبب
معنى والا الاستناد الى وقت الايجاب كالبيع بشرط الخيار قوله وفي قدر البدل يعني لو وقعت المواضعة
في قدر المهر بان يذكر في العقد الفان ويكون المهر الفا فان اتفق المتعاقدان على الاعراض
عن المواضعة فاللازم هو المسمى في العقد اعني الالفين وان اتفقا على بناء النكاح على المواضعة فاللازم
الف اما عندهما فظاهر كما في البيع واما ابو حنيفة رحمه الله فيحتاج الى الفرق بين النكاح والبيع حيث يعتبر

545

في النكاح المواضعة دون التسمية وفي البيع بالعكس ووجه ان البدل في البيع وان كان وصفا تبعا
بالنسبة الى المبيع الا انه مقصود بالايجاب لكونه احد ركني البيع ولهذا يفسد البيع بفساده او رحمه الله
بدون ذكره فيترجح البيع بالثمن بمعنى انه يجب تصحيح البيع بتصحيح الثمن بخلاف البدل
في النكاح فانه انما شرع اظهارا لخطر المحل والا فالمقصود ثبوت الحل في الجانبين للتوالد والتناسل
قوله وعلى البناء يعني ان وقعت المواضعة في جنس البدل بان يذكرا في العقد مائة دينار على
ان يكون المهر الف درهم وقد اتفقا على البناء على المواضعة فاللازم مهر المثل اجماعا لانه بمنزلة التزوج
بدون المهر اذ لا سبيل الى ثبوت المسمى لان المال لا يثبت بالهزل ولا الى ثبوت المتواضع عليه لانه لم يذكر
في العقد بخلاف المواضعة في القدر فان المتواضع عليه قد يثبت في العقد مع الزيادة وبخلاف البيع
فانه يفسد ضرورة الى اعتبار التسمية لانه لا يصح بدون تسمية الثمن والنكاح يصح بدون التسمية
المهر وان اتفقا على ان لم يحضرهما شيء او اختلفا في الاعراض والبناء فاللازم عند ابي حنيفة ورواية
محمد هو مهر المثل لان الاصل بطلان المسمى عملا بالهزل لئلا يصير المهر مقصودا بالصحة بمنزلة
الثمن في البيع ولما بطل المسمى لزم مهر المثل وفي رواية ابي يوسف هو المسمى قياسا على البيع وعندهما
اللازم مهر المثل بناء على اصلهما من ترجيح المواضعة بالسبق والعادة فلا يثبت المسمى لرجحان
المواضعة وعدم ثبوت المال بالهزل ولا المتواضع عليه لعدم التسمية فيلزم مهر المثل قوله ومنه
اي مما لا يحتمل النقض ما يكون المال فيه مقصودا حتى لا يثبت بدون الذكر كالخلع اذا اتفقا
على الخلع بطريق الهزل او خلعها على الف مع المواضعة على ان المال الف او خلعها على مائة دينار مع المواضعة
على ان المال الف درهم وكذا في العتق على مال والصلح عن دم عمد ففي صورة الاتفاق على الاعراض او على
انه لم يحضرهما شيء او الاختلاف في الاعراض والبناء يقع الطلاق ويجب المال اما عند ابي حنيفة
فلترجيح العقد على المواضعة واما عندهما فلان الهزل بمنزلة خيار الشرط والخيار باطل عندهما لان قبول
المرأة شرط لليمين فلا يحتمل الخيار كسائر الشروط وذلك كما اذا قال الزوج لامرأته انت طالق ثلثا على الف
درهم على انك بالخيار ثلثة ايام فقالت قبلت فعندهما يقع الطلاق ويلزم المال وعنده ان ردت الطلاق
في الثلاثة الايام بطل الطلاق وان اجازت او سكتت حتى مضت المدة فالطلاق واقع والالف لازم
وهذا معنى قوله وعند ابي حنيفة لا يقع الطلاق ولا يجب المال حتى تشاء المرأة فمسئلة الهزل في الخلع على

كلا المذهبين بمنزلة مسألة الخلع بشرط الخيار على مذهبهما وهذا معنى قوله فكذا في مسئلتنا على كلا
المذهبين واما في صورة الاتفاق على البناء فعندهما يقع الطلاق ويلزم المال لانه لا اثر للهزل
في ذلك فان قلت الهزل وان لم يؤثر في التصرف كالطلاق ونحوه الا انه موثر في المال حتى
لا يثبت بالهزل اجيب بان المال ههنا يجب بطريق التبعية وفي ضمن الطلاق لانه بمنزلة
الشرط فيه والشروط اتباع وكم من شئ يثبت ضمنا ولا يثبت قصدا والتبعية بهذا المعنى لا تنافي
كونه مقصودا بالنظر الى العاقد بمعنى انه لا يثبت الا بالذكر فان قلت المال في النكاح ايضا تبع
وقد اثر الهزل فيه قلت تبعيته في النكاح ليست في حق الثبوت لانه يثبت وان لم يذكر
بل بمعنى ان المقصود هو الحل والتناسل لا المال وهذا لا ينافي الاصالة بمعنى الثبوت بدون الذكر
وعند ابي حنيفة يتوقف الطلاق على مشية المرأه لامكان العمل بالمواضعة بناء على ان الخلع لا تفسد
بالشروط الفاسدة بخلاف البيع والعمل بالمواضعة ان لا يتعلق الطلاق بجميع البدل ولا يقع في الحال
بل يتوقف على اختيارها قوله واما تسليم الشفعة طلب الشفعة نوعان اما ان يكون طلب مواثبة
بان يطلبها كما علم بالبيع حتى يبطل بالقيام او طلب تقرير بان ينتهض بعد الطلب
ويشهد ويقول اني طلبت الشفعة واطلبها الآن او طلب خصومة بالتقدم الى القاضي والتمسك
فتسليم الشفعة بطريق الهزل قبل طلب المواثبة يبطل الشفعة بمنزلة السكوت وبعده يبطل
التسليم ويكون الشفعة باقية لان التسليم لما كان من جنس ما يبطل بالخيار لانه في معنى
في معنى التجارة لكونه استبقاء احد العوضين على ملكه فيتوقف على الرضاء بالحكم وكل من الخيار
والهزل يمنع الرضاء بالحكم فيبطل به التسليم قوله وكذا الابراء عن الدين او الكفيل يبطل بالهزل
لان فيه معنى التمليك ويرتد بالرد فيؤثر فيه الهزل كخيار الشرط قوله واما الاخبارات فيبطلها الهزل
سواء كانت اخبارا عما يحتمل الفسخ كالبيع والنكاح او لا يحتمله كالطلاق والعتاق وسواء كانت اخبارا عما هو
ولغة كما اذا تواضعا على ان يقرا بان بينهما نكاحا او بانهما تبايعا في هذا الشئ بكذا او لغة فتطلق الفا
اقر بان لزيد عليه كذا وذلك لان الاخبار يعتمد صحة المخبر به اي تحقق الحكم الذي صار الخبر عبارة عنه واعلاما
بثبوته او نفيه والهزل ينافي ذلك ويدل على عدمه فكما انه يبطل الاقرار بالطلاق والعتاق مكرها كذلك
يبطل الاقرار بهما هازلا لان الهزل دليل الكذب كالاكراه حتى لو اجاز ذلك لم يجز لان الاجازة انما تلحق شيئا منعقدا

يحتمل الصحة والبطلان وبالاجازة لا يصير الكذب صادقا وهذا بخلاف انشاء الطلاق والعتاق ونحوهما مما لا يحتمل
الفسخ فانه لا اثر فيه للهزل على ما سبق قوله فيكون اي الهازل بالردة مرتدا بنفس الهزل الاهانة بما فيه من الاستخفاف
بالدين وهو من امارات تبدل الاعتقاد بدليل قوله تعالى حكاية انما كنا نخوض ونلعب الآية وفي هذا الجواب بحث
يتم ان الارتداد انما يكون بتبدل الاعتقاد والهزل ينافيه لعدم الرضا بالحكم قوله توجيها لجانب الايمان
يعني ان الاصل في الايمان هو التصديق والاعتقاد قوله ومنها اي من العوارض المكتسبة السفه فان
السفيه باختياره يعمل على خلاف موجب العقل مع بقاء العقل فلا يكون مساويا وعلى ظاهر تفسير فخر
الاسلام يكون كل فاسق سفيها لان موجب العقل ان لا يخالف الشرع للادلة القاطعة على وجوب اتباعه وفسر
المصنف بالخفة الباعثة على العمل بخلاف موجب العقل تنبيها على المناسبة بين المعنى الشرعي واللغوي فان
السفه في اللغة هي الخفة والحركة ومنه زمام سفيه وتخصيصه لما هو مصطلح الفقهاء من السفه الذي يبتني
عليه منع المال ووجوب الحجر ونحو ذلك قوله لان التبذير اصله مشروع وهو توزيع المال على وجه الاسراف
اي في وجه اي والمراد باصل التبذير هو نفس توزيع المال قوله واجمعوا على منع مال السفيه اذا بلغ الصبي
سفيها يمنع عنه ماله لقوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم التي جعل الله لكم قياما اي لا تؤتوا المبذرين
اموالهم الذين ينفقونها فيما لا ينبغي واضاف الاموال الى الاولياء على معنى انها من جنس ما يقيم به الناس
معايشهم كما قال الله تعالى ولا تقتلوا انفسكم او لانهم المتصرفون فيها القوامون عليها ثم علق ايتاء الاموال
اياهم بايناس رشد وصلاح منهم على وجه التنكير المفيد للتقليل حيث قال تعالى فان آنستم منهم رشدا اي
ان عرفتم ورايتم فيهم صلاحا في العقل وحفظا للمال فادفعوا اليهم اموالهم فاقام ابو حنيفة رحمه الله السبب
الظاهر للرشد وهو ان يبلغ سن الجدودة فانه لا ينفك عن الرشد الا نادرا مقام الرشد على ما هو المتعارف
في الشرع من تعلق الاحكام بالغالب فقال يدفع اليه المال بعد خمس وعشرين سنة اونس منه الرشد
او لم يونس وهما تمسكا بظاهر الآية فقالا لا يدفع اليه المال ما لم يونس منه الرشد ثم بعد الاجماع على منع
مال من بلغ سفيها اختلفوا في حجر من صار سفيها بعد البلوغ فجوزه ابو يوسف ومحمد رحمهما الله بالوجوه
الاول ان هذا الحجر بطريق النظر دون العقوبة والزجر للسفيه وان لم يستحق النظر من جهة انه فاسق
لكنه يستحق النظر من جهة دينه ومن جهة انه مسلم ولهذا جاز عفو الله تعالى في الآخرة عن صاحب
الكبيرة وان لم يتب وحسن عفو الولي والمجني عليه في الدنيا عن القصاص والجنايات

ولا شك ان المسلم حال السفه يفتقر الى النظر الثالث القياس على منع المال فانه انما منع عنه ليبقى له
ملكه ولا يتأذى بالاتلاف فلا بد من منع نفاذ التصرفات والا لابطل ملكه باتلافه من التصرفات
ولم يكن للولي في الحفظ الا الكلفة والمؤنة الثالث انه اذا صح عباراته الى قلد وجوز تصرفاته لا يكون
نفعاله بتحصيل المطالب فاذا صار ذلك ضررا عليه كان نفعه في الحجر فيجب الرابع ان في الحجر دفع الضرر
عن اهل الاسلام فان السفيه باسرافه واتلافه يصير مطية لديون الناس ومظنة لوجوب النفقة
عليه من بيت المال فيحجر على المسلمين وبالا وعلى بيت مالهم عيالا كما حكاها المص فانه وان كان
حذاقة واحتيالا في الوصول الى المقصود لكنه سفه من جهة ان من لا يملك فلسا قد اعتق جارية بالف
دينار وقوله ودخل في سوق اي سلن لفظة في زايدة والمكابرة المفاسات والتلبيس التخليط
واخفاء الامر على الغير والتطريق الاعشى امام الرجل ويقال طرقوا طرقوا وذلك عادة الكبار
واللمرقة وشادة صغيرة والعثنون شعرات طوال تحت حنك البعير يعتبر به عن اللحية وفي قوله
عرفت فنونه ايام اي فنون الجهل والشر وبرد العلوم التي من جملتها الفقه الذي يعرف
هذا الحكم وكذا في قوله بنتف عثنونه يحتمل عود الضمير الى البايع والمشتري ولما كان هذا مظنة
الاعتراض بانه لا وجه لحجر الانسان عن التصرف في ملكه بناء على ضرر غيره اجاب بانه جايز عند ابي يوسف
كما في المستجلات الطاحونة للاجارة ونقب الجدار لاخراج الاثر بيسهم من الطليق وامثال ذلك مما يكون
للجار فيه ضرر بين فلهم المنع والاظهر انه ليس من هذا القبيل بل من قبيل الحجر لدفع ضرر العامة فانه مشروع
بالاجماع كحجر المفتي الماجن والطبيب الجاهل والمكاري المفلس وعند ابي حنيفة لا يجوز حجر السفيه لانه في حالب
له الخطاب بالاهلية ومع القدرة [illegible] السفه لا يوجب نقصانا فيه بل علم [illegible] مكابرته عقلا للواجب
والذي [illegible] كحقوق الشرع [illegible] ويصح عباراته في الطلاق والعتاق ونحو
عليه العقوبات التي تندرئ بالشبهات مع ان ضرر النفس اشد من ضرر المال فيحجر [illegible] يكون صادرا
عن اهلية في محله فلا يمنع [illegible] بعد الجواب عن الاول ان عدم [illegible] يوجب العقل ما كان
مكابرة لم يستحق النظر لو تمكن قصر في حقوق الله [illegible] لا يستحق [illegible] عنه نظرا
له ولو سلم فالنظر لا يثبته جايز لا واجب كالعفو عن القصاص [illegible] الحجر فانه قيل
في ترك الحجر ضرر بالمسلم من غير نفع العدل فيجب الحجر بخلاف العفو عن القصاص فان في القصاص حيوة الجنب

بان في حجر السفيه ايضا ضررا هو ابطال الاهلية والحاقه بالبهايم بخلاف منع المال فانه بالنص وعن الثالث
انا لا نسلم كون الحكم في منع المال معقول المعنى ولو سلم فلم لا يجوز ان لا يكون الحجر عن المال عقوبة [illegible] على ما ذهب
اليه بعض المشايخ فان السفيه [illegible] مكابرة العقل ومخالفة الشرع جناية والحكم [illegible] منع المال صالح
للعقوبة وجاز تفويضه الى الاولياء دون الايمة لكونه عقوبة تعزير وتاديب ولا مدخل للقياس
في العقوبات ولو سلم ان الحكم معقول وان الحجر نظر لا عقوبة فلا نسلم صحة القياس فان منع اليد عن المال
ابطال نعمة زايدة والحاق للسفيه بالفقراء بخلاف الحجر فانه ابطال نعمة اصلية هي العبارة
والاهلية التي بها يمتاز الانسان عن ساير انواع الحيوان ففيه ضرر عظيم وتفويت نعمة
عظيمة والحاق له بالبهايم وفي تقرير الجواب على الوجهين الاخيرين ميل الى اختيار ما ذهب اليه
ابو يوسف ومحمد رح قوله ثم لو كان الحجر يعني ان حجر السفيه عندهما لما كان بطريق النظر له وهذا يختلف
بحسب الاحكام لزم ان يلحق في كل صورة بمن يكون الالحاق به انظر له والبق بحاله ففي الاستيلاد
يجعل كالمريض حتى يثبت نسب الولد منه وفي ملك ابنه بالشرى والقبض يجعل كالمكره حتى يعتق الابن
وفي لزوم الثمن او القيمة في مال المحجور في هذه الصورة يجعل كالصبي حتى لا يلزمه ذلك فان قيل ففي
هذه الصورة يجب ان لا يكون سعاية العبد المحجور نظرا له اجيب بان الغنم بالعزل كما ان الغرم بالغنم فاذا
لم يجب على المحجور شيء لم يملكه او كانت سعاية الغلام في قيمته للبايع قوله وهذا الحجر يعني الحجر المختلف
فيه الذي يكون للمكلف عن التصرف في ماله نظرا له قد يكون بسبب في ذاته كالسفه وقد يكون
بسبب خارج كالدين وذلك بان يخاف زوال قابلية المال للتصرف الى الديون او عنع المديون
عن الصرف فالاول اي الحجر بسبب السفه يحصل عند محمد بنفس السفه ولا يتوقف على قضاء القاضي لانه
كالصبي والجنون والعبد في ثبوت الحجر بها نظرا للسفيه وعند ابي يوسف يتوقف على ان يحكم القاضي
لانه متردد بين النظر بابقاء الملك والضرر باهدار عبارته فلا بد في ترجيح احد الجانبين من القضاء
والثاني اي حجر المديون فهو في معنى الناجية يتوقف على قضاء القاضي اتفاقا بينهما لانه لاجل النظر للغرماء
فيتوقف على طلبهم ويتم بالقضاء والثالث وهو بيع المديون لامتناعه عن صرف ماله الى
الدين يكون ببيع القاضي امواله عروضا كانت او عقارا لما روي ان معاذا رضي الله عنه ركبته
الديون فباع رسول الله عم ماله وقسم ثمنه بين الغرماء بالحصص ولان بيع ماله لقضاء دينه مستحق
الله
عليه

وهو ما يجري فيه النيابة فينوب القاضي منابه كما اذا اسلم عبد الذمي وابى الذمي ان يبيعه فان القاضي يبيعه
وما كان لهذا الجد اوضح فقال فهذا اضرب ثالث **قوله** التلجئة هي المواضعة المذكورة اي في اصل التصرف او في قدر
البدل او في جنسه على ما سبق في باب الهزل الا انها لا تكون الا سابقة والهزل قد يكون مقارنا فيهما الا اعتبار
معنى وهو ما خص قال في المغرب التلجئة هو ان يلجئك الى ان تأتي امرا باطنه خلاف ظاهره وفي المبسوط ان معنى
الجئ اليك داري اي اجعلك ظهرا لي اي تحامي بما لك من جنايته ملكي وقال البني عليه السلام الى كذا وقيل معناه
انا ملجأ مضطر الى ما اباشره من البيع منكم ولست بقاصد حقيقة **قوله** على ان لا يبيع تصرفه الا مع
القوماة بعني في المال الذي يكون في يده وقت الحجر واما فيما يكتسب بعده فينفذ تصرفه مع كل احد
قوله ومنها السفر وهو لغة مايذ فان قلت الخروج مما لا يعتد قلت المراد انه خروج من عمارات الوطن
على قصد مسير ثلاثة ايام ولياليها فما فوقها بسير الابل ومشي الاقدام **قوله** واختلفوا في الصلوة يعني في التخفيف
اي اصل بالنوع في الصلوة فعندنا انه عزيمة وهو رخصة حتى يكون الاكمال مشروعا وعندنا انه في اسقاط الشطر
حتى يكون ظهر المسافر ركعتين سواء ونستدل على ذلك باربعة اوجه الاول الاثر كما روي عن عائشة رضي الله عنها
قالت كان النبي عليه السلام يصلي بمكة ركعتين بالغداة وركعتين بالعشاء فلما عرج به الى السماء امر بالصلوة الخمس
فصارت الركعتان للمسافر وللمقيم اربع الآن قول الصحابي ليس بحجة عندنا ان هو الا كالثالث فاما المعلل
فلعله لا يدوم تاركه شرعا او مما هو فيه الا انه صادق على الركعتين الاخيرتين من ظهر المسافر مثلا ولكن الحق ان تقول
ان الركعتين انما يكون فرضا لو لا نوى الاتمام وح لاثم انه لا يلزم تاركها الثالث ان النبي عليه السلام سماها صدقة حيث
قال انها صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته والصدقة فيما لا يحتمل التمليك اسقاط لا غير الرابع ان التخيير
انما يشرع فيما يكون للعبد فيه رفق كخصال الكفارة وصوم رمضان ومهمنا لا يسر في الاكمال فلا فائدة في التخيير
وكذا سبق ذلك في بحث الرخصة **قوله** فلما كان السفر بالاختيار يعني فرق بين المسافر والمريض بان المسافر
اذا نوى صوم رمضان وشرع فيه ثم اراد ان يفطر بعد الفجر لا يجوز له الافطار بخلاف المريض وذلك
لان العذر في المريض مما لا مدفع له فربما يتوهم قبل الشروع انه لا يلحقه العذر وبعد الشروع علم بجواز العذر من حيث
لا مدفع له بخلاف المسافر فانه يتمكن من دفع العذر الداعي الى الافطار بالاقامة ولفظ قبل يوهم ان هذا
قول البعض وليس كذلك بل المراد انه حكم بذلك وكذا لفظ في الملهم قيل لمعناه حكم للمسافر وافتي في نحو
وضبط المسائل في هذا المقام ان العذر اما ان يكون قائما في اول اليوم اولا فان كان قائما فان نذر الصوم

بلا في المريض

طلة فان اكل وان صام فان كان العذر هو المرض يجوز الافطار وان كان السفر لم يجز لكن لو افطر لم يجب الكفارة وان لم يكن
قائما بل انما طرأ في اثناء النهار فلا بد من ثنائية الصوم والشروع فيه فان مضى عليه فذاك والا فاما ان يطرأ العذر
ثم الافطار او بالعكس فعلى الاول ان كان العذر هو المرض جاز الافطار وان كان السفر لم يجز لو افطر لم تجب الكفارة وعلى
الثاني يجب الافطار اصلا فلو مرض تسقط الكفارة وفي السفر لا تسقط لان المرض سماوي لا يتبين به ان الصوم لم يجب
عليه والسفر اختياري لا يجب الصوم مع طريانه لكنه سبب مبيح في الجملة فان قارن الافطار درء الشبهة
في سقوط الكفارة وان كان متأخرا لم يؤثر لان الكفارة قد وجبت بالافطار عن صوم واجب من غير
اقتران الشبهة **قوله** على ان المعصية منفصلة لما استدل الشافعي على عدم كون سفر المعصية من اسباب الرخصة
بوجهين احدهما ان الرخصة نعمة فلا تنال بالمعصية ويجعل السفر معدوما في حقها كالسكر يجعل معدوما في حق
الرخص المتعلقة بزوال العقل لكونه معصية وثانيهما قوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فانه جعل رخصة الاكل
منوطة بالاضطرار حال كون المضطر غير باغ اي خارج على الامام ولا عاد اي ظالم على المسلمين بقطع الطريق
فيبقى في غير هذه الحالة على اصل الحرمة فيكون الحكم كذلك في ساير الرخص بالقياس او بدلالة النص او بالاجماع
على عدم الفصل اجيب عن الاول بان المعصية هو البغي والتمرد والاباق مثلا لا نفس السفر بل المعصية
منفصلة عن السفر من كل وجه اذ قد توجد بدونه كالباغي او الآبق المقيم وقد يكون السفر منفردا عن المعصية
كما اذا خرج غازيا فاستقبلته العير فقطع عليهم الطريق والمنهي لمعنى منفصل عنه من كل وجه لا ينافي مشروعيته
كالصلوة في الارض المغصوبة مع ان المشروع اصل فلا ان لا ينافي سببية الحكم مع ان السبب كالآلة اولى
وايضا صفة القربة في المشروع مقصودة بخلاف صفة الحل في السبب لانه وسيلة ومنافاة النهي لصفة القربة
المبنية على الطلب والامر اشد من منافاته لصفة الحل الثابت بالاباحة فالنهي لمعنى منفصل لما لم يمنع الاول
فانه لا يمنع الثاني اولى ومن شرب المسكر وهو حرام وعن الثاني بان الاثم وعدمه لا يتعلق بنفس الاضطرار بل بالاكل فلا بد
في الآية من تقدير فعل اي فمن اضطر فاكل ويكون ذلك الفعل هو العامل في الحال اي اكل حال كونه غير باغ
ولا عاد فيجب ان يعتبر البغي والعدوان في الاكل الذي سيقت الآية لبيان حرمته وحله اي غير متجاوز
في الاكل قدر الحاجة على ان عاد مكرر للتاكيد او غير طالب للمحرم وهو يجد غيره ولا متجاوز قدر ما يسد
الرمق ويدفع الهلاك او غير متلذذ ولا متزود او غير باغ على مضطر آخر ولا متجاوز سد الجوعة ومنها
الخطاء وهو ان يفعل فعلا من غير ان يقصده قصدا تاما وذلك لان تمام قصد الفعل بقصد محله وفي الخطاء لم يوجد قصد المحل

دون قصد المحل وهذا امر لمن قام يصدر بلا قصد اليه عند مباشرة امر مقصود سواه ويجوز المواخذة به
بالخطاء لقوله ربنا لا تواخذنا ان نسينا او اخطانا فانه لو لم يجز لم يكن للدعاء فائدة وعند المعتزلة لا
لا يجوز لان المواخذة انما هي على الجناية وهي بالقصد والجواب انه ترك التثبت منه جناية وقصد وبهذا
الاعتبار جعل الخطاء من العوارض المكتسبة قوله ويصلح مخففا السبب للتخفيف فيما هو صلة واجبة بالمحل
دون المحل كالدية في القتل الخطاء فانها صلة لا انها تقابل بمال كالضمان ووجبت على الفعل دون المحل فوجب
على العاقلة في ثلث سنين تخفيفا على الخاطي وقد صرح فخر الاسلام في بحث الاكراه بان الدية ضمان المتلف
والكفارة جزاء الفعل وصرح كثير من المحققين بان الدية جزاء المحل دون الفعل بدليل انه يتجزى بتجزى المحل وقد
تحقيق ذلك في كتب الصيق وتعارض في الاسلام مع ان الخطاء لما كان عذرا صلح سببا للتخفيف بالفعل فيما هو صلة
لا يقابل بالمال قوله لا ينفك ان الخطاء من ضرب تقصير وهو ترك التثبت والاحتياط وهو باصل الفعل مباح
وترك التثبت محظور فيكون قاصرا في يصلح سببا لجزاء قاصر ويقع طلاقه اي طلاق المخطي كما اذا اراد ان
يقول انت جالس فقال انت طالق وعند الشافعي لا يقع لان الاعتبار في الكلام انما هو بالقصد الصحيح
وهو لا يوجد في المخطي كالنايم وجوابه مذكور في الكتاب وفي قوله لا مقام اليقظة والرضى جواب عما يقال لو كان
البلوغ عن عقل قايما مقام القصد في الطلاق لوجب ان يصح طلاق النايم اقامة للبلوغ مقام القصد وان
يقوم البلوغ مقام الرضى في التصرفات المفتقرة الى الرضى كالبيع والاجارة لان الرضى امر باطن كالقصد وحاصل
الجواب ان السبب الظاهر انما يقام مقام الشي اذا كان ذلك الشي خفيا يعسر الوقوف عليه وعدم القصد واهلية
استعمال العقل في النايم معلوم بلا حرج وكذا وجود الرضى وعدمه لان الرضى نهاية الاختيار بحيث يفضي اثره
الى الظاهر من ظهور البشاشة في الوجه ونحو ذلك ولما كان عدم القصد في عدم القصد في النايم ووجود الرضى
في غيره مما لا يعسر الوقوف عليه لم يحتج الى اقامة شي مقامهما بل جعل الحكم متعلقا بحقيقتهما وهذا ظاهر
لكن في قوله لا مقام اليقظة قبح لان المعترض يقول باقامة البلوغ مقام القصد لا مقام اليقظة فان انتفاء
يقظة النايم اظهر وان الذي يحتاج الى اثباته في اهلية الاحكام واعتبار الكلام هو العمل عن قصد وهو
الامر الباطن الذي يحتاج الى اقامة شي مقامه لا حقيقة اليقظة وكانه عبر باليقظة عن القصد واستعمال العقل
لما بينهما من الملابسة والمراد ان السبب الظاهر انما يقام مقام الشي عند خفاء وجوده وعدمه وعدم القصد في النايم
مدرك بلا حرج وكذا عدم الرضى في المكره قوله كالبيع فانه يعتمد القصد تصحيحا للكلام ويعتمد الرضى لكونه مما كثر

قوله

الفسخ

الفسخ بخلاف الطلاق فانه ينبني على القصد دون الرضى فلو اراد ان يقول سبحان الله فجرى على لسانه بعت
هذا الشي منك بكذا او قبلت في طرف صاحبه فالبيع انما جرى على لسانه خطاء فهو كبيع المكره ينعقد نظرا
الى اصل الاختيار لان الكلام صدر عنه باختيار او باقامة البلوغ مقام القصد لكن يكون فاسدا غير
نافذ لعدم الرضى حقيقة قوله واما الذي من غيره اي القسم الثاني من العوارض المكتسبة وهو الذي يكون
من غير المكلف هو الاكراه وهو حمل الغير على ان يفعل ما لا يرضاه ولا يختار مباشرته لو خلي ونفسه فيكون
معدما للرضى لا للاختيار اذ الفعل يصدر عنه باختيار لكنه قد يفسد الاختيار بان يجعله مستندا الى اختيار
اخر وقد لا يفسد بان يبقى الفاعل مستقلا في قصده وحقيقة الاختيار هو القصد الى مقدور متردد بين
الوجود والعدم بترجيح احد جانبيه على الاخر فان استقل الفاعل في قصده فصحيح والا ففاسد وبهذا الاعتبار
يكون الاكراه اما ملجئا بان يضطر الفاعل الى مباشرة الفعل خوفا من فوات النفس او العضو وهو
سواء ملجئا او غير ملجئ لا ينافي اهلية الوجوب ولا الخطاب بالاداء لبقاء الذمة والعقل والبلوغ ولان
ما اكره عليه اما فرض او مباح او رخصة او حرام وكل ذلك من اثار الخطاب حتى انه يوجر على ذلك
الفعل المكره عليه مرة كما لو كان فرضا كالاكراه بالقتل على شرب الخمر ويأثم مرة اخرى كما لو كان حراما
كالاكراه على قتل مسلم بغير حق او يوجر على الترك في الحرام والرخصة ويأثم في الفرض والمباح ذكر
من الاجر والاثم انما يكون بعد تعلق الخطاب والمراد بالاباحة انه يجوز له الفعل ولو تركه وصبر وقتل يأثم
ولم يوجر وبالرخصة انه يجوز له الفعل لكن لو صبر حتى يقتل يوجر عملا بالعزيمة وبهذا سقط الاعتراض انه اذا اريد
بالاباحة انه يجوز الفعل ولو تركه وصبر حتى قتل لا يأثم فهو معنى الرخصة وان اريد انه لو تركه يأثم فهو معنى
الفرض وقال الامام البرغري ان فعل المكره مباح كالقتل والزنا وفرض كشرب الخمر واكل الميتة وحرام
كاجراء كلمة الكفر والافطار واتلاف مال الغير وفي شرح فخر الاسلام انما فرق بين كلمة الكفر والافطار
للفرق بينهما قبل الاكراه حيث يسقط حرمة الافطار بالعذر كالسفر والمرض بخلاف حرمة كلمة
الكفر فانها لا تسقط قبل الاكراه بحال قوله ولا الاختيار اي الاكراه لا ينافي الاختيار لانه حمل للفاعل
على ان يختار ما هو ادنى عند الفاعل اي ارفق ويحتمل ان يريد ما هو ايسر على الفاعل من القتل والضرب
ونحو ذلك مما اكره به قوله واصل ان في الفاعل التي قدرها ان فعل له في باب الاكراه هو ان الاكراه
اما ان يحرم الاقدام عليه وهو الاكراه بغير حق اولا وهو الاكراه بحق وكلاهما لا يقطع الحكم عن الفاعل كاكراه الحربي

على السلام فيصح الطلاق بخلاف اكراه الذمي فانه يبين كفر لقوله عليه الصلوة والسلام اتركوهم وما يدينون
والقول اما ان يكون عذرا شرعا اولا فان كان عذرا بان يحل له الاقدام على الفعل فهو يقطع الحكم عن فعل الفاعل
سواء اكره على قول او عمل لان صحة القول بتحصيل المعنى وصحة العمل بالاختيار والاكراه يفسد القصد والاختيار وايضا نسبة الحكم
الى الفاعل بلا رضاه الحاق للضرر به وهو غير جائز لانه معصوم محترم الحقوق والعصمة يقتضي ان يدفع عنه
الضرر بدون رضاه لئلا يفوت حقوقه بدون اختياره ثم لما انقطع الحكم عن الفاعل فان امكن نسبة الفعل الى الحامل اي المكره
الحكم كالاكراه على اتلاف مال الغير نسب اليه وان لم يكن بطل الفعل كالاكراه على الاقرار وسائر الاقوال وان لم يكن
عذرا شرعا بان لا يحل له الاقدام على الفعل كما لو اكره على القتل او الزنا لا ينقطع الحكم عن الفاعل حتى القصاص على الفاعل
او الحد على الزنا المكره فقيل **قوله** وطلاق المولى بمضي اشهر على من الايلاء يعني لو اكره المولى على التطليق بمضي
مدة الايلاء يعني لو اكره المولى على التطليق بمضي مدة فطلق وقع الطلاق لانه لينجي من التفريق بعد مضي المدة
كامراة العنين بعد الحول فاذا امتنع عن ذلك كان الاكراه حقا واما قيل معنى المدة في الاكراه بطلاق يقع
الطلاق **قوله** والاكراه بالقتل والحبس عندك اي عندنا في هو سواء لان في الحبس ضررا كالقتل والعصمة
تقتضي دفع الضرر قال الامام محي السنة الاكراه ان يخوفه بعقوبة تنال من بدنه لا طاقة له بها وكان المخوف يمكنه
تحقيق ما يخوف بها فيدخل فيه القتل والضرب المبرح وقطع العضو وتخليد السجن لا الاتعاب والجاه والقاف
الم ونحو ذلك **قوله** واصلنا يعني ان الاصل المقرر عند ابي حنيفة واصحابه هو ان الاكراه اما ان كان ملجيا
او عارض الاختيار ولو جعل اختيارا صحيحا من الكامل فاما ان يكون المكره عليه من قبيل الاقوال او من قبيل الافعال
فان كان من قبيل الاقوال فان كان مما لا ينفسخ كالطلاق كان نافذا والا كان فاسدا كالبيع والاقارير وان
كان من قبيل الافعال فان لم يحتمل كون الفاعل آلة للحامل كالزنا كان مقتصرا على الفاعل كالاكراه الملجي على قتل الصيد
وان لم يلزم نسب الى الحامل ابتداء على الاكراه على اتلاف مال او النفس هو لكن بالاكراه الملجي ايما يكون التخويف
بالقتل دون الحبس والضرب سوى معنى افاده الاختيار ان الانسان مجبول على حب حيوته وذلك يحمله على الاقدام
على ما اكره عليه فيفسد اختياره من هذا الوجه ومعنى كون الفاعل آلة ان اي ما يمكنه ايجاد الفعل المطلوب منه
فاذا حمل عليه غيره بوعيد التلف صار كانه فعل بنفسه وان لم يمكنه مباشرة ذلك الفعل بنفسه بقي مقصورا
على الفاعل **قوله** فالاقوال كلها لا يحتمل ذلك يعني انشائيا من الاقوال لا يحتمل كون الفاعل آلة للحامل فيه لامتناع
التكلم بلسان الغير واما ما يقال من ان كلام الرسول كلام المرسل فهو مجاز لان العبرة بالتبليغ وهو قد يكون من فله

وقد

555

وقد يكون بواسطة وذلك في الطريقة المرعوبة انه لا نظر الى التكلم بلسان الغير لانه ممتنع غير مقصود وانما النظر
الى المقصود من الكلام والى الحكم فمتى كان في وسعه تحصيل ذلك الحكم بنفسه يجعل غيره آلة له وهو متمكن
في وسعه ذلك لم يجعل غيره آلة فالمراجع قادر على تطليق امراته واعتاق عبده فاذا اكره عليهما يجعل فاعلا
تقديرا واعتبارا بخلاف ما اذا فانه لا يقدر بنفسه على تطليق امراة الغير واعتاق عبد الغير فلا يصح
ان يجعل الفاعل آلة **قوله** فلا ينعقد بالاكراه وهو يفسد الاختيار اولى يعني ان الاكراه دون الهزل وخيار الشرط
في منع نفاذ التصرفات لان كمال النفاذ بصحة اختيار السبب والحكم والرضى بهما جميعا ففي كل من الهزل
وخيار الشرط قد انتفى الاختيار والرضى في جانب الحكم وان وجدا في جانب السبب وفي الاكراه لم ينتف
الاختيار في السبب ولا في الحكم لكنه فسد والفاسد ثابت من وجه بخلاف المعدوم من كل وجه فالنفاذ
شرايط تمام النفاذ في الاكراه اقل فهو بالقبول اجدر والنفاذ فيه اظهر واعترض المحشي بان ههنا امورا اربعة
هي اختيار السبب والحكم والرضى بهما ففي الهزل يوجد اختيار السبب والرضى به مع الصحة وينتفي الرضى
بهما ففي كل من الهزل والاكراه يوجد اثنان من الامور الاربعة لكن مع الصحة في الهزل ومع الفساد في الاكراه
فلا يكون الاكراه اولى بالقبول والنفاذ والمصنف لم يتعرض لوجود اختيار الحكم في الاكراه
وجهه فيظهر قوة الاعتراض وعلى ما ذكرنا يمكن الجواب بان في كل من الاكراه والهزل امرين من الامور الاربعة
الا ان الذين في الاكراه اقوى من جهة ان الحكم هو المقصود والسبب وسيلة اليه وان الاختيار هو المعتبر
في عامة الاحكام ونفاذ التصرفات والرضى قد يكون وقد لا يكون وفساد الاختيار لا يوجب المرجوحية
لان الفاسد بمنزلة الصحيح فيما يحتمل الفسخ لانه اذا انعقد ينفذ ولا يحتمل تخلف الحكم **قوله** ولو الا تتصل
اي بالاكراه بقبول المال بان اكرهت امراة بوعيد تلف او حبس على ان تقبل من زوجها الخلع على الف
درهم فقبلت ذلك منه وهي مدخول بها يقع الطلاق لانه لم يتوقف الا على القبول وقد وجد ولا يلزم منها المال
لبطلان الالزام بها وانما اشترط اتصال الاكراه بقبول المال اي لا يتحد محلها بان اكره المراة لانه لو اكره
على تطليق امراة على مال يقع الطلاق لان الاكراه لا يمنعه ويلزم منها المال لانها التزمت المال طايعة
يا زائدا ما سلم لها من البينونة واما اذا اتصل الاكراه بقبول المال فيصح التطليق لكن يتوقف وقوع
الطلاق على التزام المراة المال والرضاية فان التزمته وقع الطلاق ولزم المال والا فلا طلاق ولا مال
وعند ابي يوسف ومحمد يقع الطلاق ويلزم المال من غير توقف على الرضا وجه قول ابي حنيفة هو انه يتعلق في الهزل

الرضا بالسبب دون الحكم فيصح التزام المال موقوفا على تمام الرضا بمنزلة اشتراط الخيار في جانب الزوجة فانه
لما دخل على الحكم لم يمنع وههنا الرضا بالسبب بل بالحكم فيتوقف وجود الحكم اعني وقوع الطلاق ولزوم المال
على الرضا بالحكم فان وجد ثبت والا فلا وانما قال في جانبها لان الخلع في جانب الزوج يمين فلا يقبل
خيار الشرط ووجه قولهما ان الهزل بمعدم الرضا والاختيار في الحكم دون السبب فيصح ايجاب المال
بوجود الرضا في السبب وتحقيقه ان ما يدخل على الحكم دون السبب فلا يؤثر في الخلع بالمنع كشرط الخيار الا انه
في المنع ولم يؤثر في احد الحكمين وهو الطلاق بالمنع فلا يؤثر في الآخر وهو لزوم المال لانه تابع فيتبع الطلاق
ويلزم لزومه وما يدخل على السبب كالاكراه يؤثر بالمنع في المال دون الطلاق لان المال في الخلع لا يجب
الا بالكرفيه كالثمن في البيع فلا بد له من صحة الايجاب كثبوت الثمن والتداخل على السبب يمنع الايجاب
في البيع فكذا في الخلع والتداخل على الحكم لا يمنعه في البيع لكن يمنع اللزوم ومنها لا يمنع اللزوم لان الطلاق هو
مقصود والمال تبع فحيث لم يمنع لزوم المتبوع لم يمنع لزوم التابع لان حكم التابع يوجد من المتبوع ابدا
وان كانت اي الاقوال مما ينفسخ ويتوقف على الرضا ينعقد فاسدا اما الانعقاد فلصدوره من اهله
في محلها واما الفساد فلان الرضى شرط النفاذ فلو اجاز التصرف بعد زوال الاكراه صريحا او دلالة صح لزوال
المعنى المفسد ثم الاكراه الملجئ كالاكراه بالقتل وغير الملجئ كالاكراه بالضرب سواء فيما ينفسخ ويتوقف
على الرضا لان الرضا منتف في النوعين فينتفي النفاذ والنظر في حد الاكراه من الضرب والحبس مفوض
الى رأي الحاكم قوله وكذا اي ومثل التصرفات التي ينفسخ الاقارير كلها اي الماليات وغيرها في انها تفسد بالاكراه
الملجئ لان الاقرار خبر يحتمل بين الصدق والكذب وانما يوجب الحقوق باعتبار رجحان
جانب الصدق اي وجود المخبر به فاذا تحقق الاكراه وعدم الرضا وهو دليل على الكذب اي عدم
المخبر به لم يثبت الحقوق فان قيل الاكراه معارضه ان الصدق هو الاصل في المؤمن ووجود المخبر به
هو المتوهم من الكلام فلا يقوم دليله على عدم المخبر به قلت المعارضة انما يبقى المدلول الدليلين فغاية ما في
الباب انه لا يبقى رجحان لجانب الصدق او الكذب فلا يثبت الحقوق بالشك والافعال منها
ما لا يحتمل كون الفاعل آلة للحامل ومنها ما يحتمل فالاول يقتصر على الفاعل وذلك مثل الاكل والشرب
حتى لا يرجع الى الحامل شيء من احكامهما المتعلقة بهما من حيث انهما اكل وشرب كما لو اكره صائم صائما على
الافطار فانه يبطل صوم الفاعل لا الحامل واما ما يتعلق بذلك من حيث انه اتلاف كما لو اكره منه على الكلام

الغير

الغير فقد اختلفت الروايات في ان الضمان على الفاعل او الحامل وكذا في الزنا لو اكره عليه كان العقر على
الزاني لكن لو تلفت الجارية بذلك ينبغي ان يكون الضمان على الحامل اي المكره والا وهو ما يحتمل
كون الفاعل آلة للحامل قسمان لانه اما ان يلزم من جعله آلة تبديل محل الجناية اولا اما القسم الاول فيقتصر على
الفاعل ولا يتعلق بالحامل لو الوجب الى الحامل وجعل الفاعل بمنزلة الآلة عاد على موضوعه بالنقض
لان تبديل محل الجناية يستلزم مخالفة الحامل لانه انما حمله بالاكراه على الجناية في ذلك المحل وفي المخالفة للحامل
يستلزم بطلان الاكراه لانه عبارة عن حمل الغير على ما يريده الحامل ويرضاه على خلاف رضى الفاعل
وهو فعل معين في محل معين فاذا فعل غيره كان طائعا بالضرورة لا مكرها واورد لذلك مثالين لان تبديل
محل الجناية قد لا يستلزم تبديل ذات الفعل وقد يستلزمه فالاول كما لو اكره محرم على قتل الصيد فقتله
يقتصر على الفاعل لان الحامل انما اكرهه على الجناية على احرامه فلو جعل الفاعل آلة للحامل لزم الجناية
على احرام الحامل لا احرام الفاعل فلم يكن آتيا بما اكرهه عليه فلا يتحقق الاكراه فان قيل الاقتصار
على الفاعل ينبغي ان يكون في حق الاثم فقط دون الجزاء لان الكفارة تجب في صورة المذكورة على كل من
الفاعل والحامل قلنا الفعل ههنا هو قتل الصيد باليد والكفارة المترتبة على ذلك مقتصرة على الفاعل
واما الكفارة الواجبة على الحامل فانما هي مترتبة على قتل الصيد باكراه الغير عليه كما في الدلالة عليه
او الاشارة اليه وتحقيق ذلك ان موجبة الكفارات هو الجناية على الاحرام وكل من الحامل والفاعل جان
على احرام نفسه اما الفاعل فبقتل الصيد بيده واما الحامل فباكراه الغير عليه فالفعل الذي هو القتل
باليد لم يتجاوز الفاعل في حق ما وجب به من الجزاء والثاني وهو ما يكون تبديل محل الجناية مستلزما
لتبديل ذات الفعل كما لو اكره الغير على بيع الشيء وتسليمه فيقتصر التسليم على الفاعل لو نسب
الى الحامل وجعل الفاعل آلة لزم التبديل في محل التسليم بان يصير مغصوبا لان التسليم من جهة
الحامل يكون تصرفا في ملك الغير على سبيل الاستيلاء فيصير البيع والتسليم غصبا اما لو اقتصر
التسليم الفاعل وجعل متمما للعقد حتى ان المشتري يملك المبيع ملكا فاسدا لانعقاد البيع
وعدم نفاذه فلا يلزم ذلك وقد يقال ان الفعل في المذكورين ليس مما يحتمل كون الفاعل آلة
لانه لا يصح ان يجعل الشخص آلة للغير في القتل من حيث انه جناية ولا في التسليم من حيث انه
اتمام للعقد لانه لا يقدر احد على الجناية على احرام الغير ولا على تمليك مال الغير واتمام تصرفه وما ذكر

والفاعل

في الاسلام من انه لو جعل آلة لتبدل محل الجناية معناه واثم وان لم يحتمل ذلك لكن لو فرض يبطل الاكراه
والجواب ان المراد باصطلاح الفعل كون الفاعل آلة انه يحتمل ذلك في نفسه وبالنظر الى صورته ولا خفاء
في ان الفاعل في القتل والتسليم يصلح ان يكون آلة بمنزلة السيف والظرف وانما يمتنع ذلك من حيث
اعتبار الجناية وانما التصرف وهو امر زائد على نفس الفعل قوله والاعتاق وان كان لا يحتمل ذلك يعني
ان من التصرفات ما يتضمن معنيين يمكن نسبة احدهما الى الغير وكون الفاعل آلة ولا يمكن ذلك
في الآخر كما اذا اكره الغير على اعتاق عبده فالاعتاق من حيث انه قول وتكلم بالصيغة ينسب الى
الفاعل لانه لا يحتمل كون الفاعل آلة فيصح العتق لكونه صادرا عن المالك ومن حيث انه اتلاف
المالية ينسب الى الحامل ويجعل الفاعل آلة لان الاتلاف يحتمل ذلك بخلاف الاقوال فيجب للفاعل على
الحامل قيمة العبد موسرا كان او معسرا ويكون الولاء للفاعل لانه بالاعتاق وهو مقتصر
على الفاعل وان يمتنع ثبوت الولاء للغير من وجب عليه الضمان كما في الرجوع عن الشهادة على العتق
ثم لا يخفى ان ايراد هذا الكلام في غير هذا المقام انسب قوله وان لم يلزم منه هذا هو القسم الثاني وهو الذي
لا يلزم من جعل الفاعل آلة تبديل محل الجناية كاتلاف المال والنفس وحكمه ان يضاف الحكم الى الحامل
ابتداء لا انتقالا من الفاعل اليه على ما ذهب اليه بعض المشايخ فموجب الجناية من ضمان المال
والقصاص والدية والكفارة يجب على الحامل ابتداء فلو اكرهه على رمي صيد فاصاب انسانا
فالدية على عاقلة اي الحامل والكفارة عليه ولو اكره على قتل الغير فعند زفر رح القصاص على الفاعل
لانه قتله لاحياء نفسه عمدا وعند ابي يوسف رح لا قصاص على احد بل الواجب الدية على الحامل في ماله
في ثلث سنين لان القصاص انما هو بمباشرة جناية تامة وقد عدمت في كل من اي الحامل والفاعل
لبقاء الاثم في حق الثاني وعند ابي حنيفة ومحمد رح القصاص على الحامل فقط لان الانسان مجبول
على حب الحيوة فيقدم على ما يتوصل به الى بقاء الحيوة بمقتضى الطبع بمنزلة آلة لا اختيار
لها كالسيف في يد القاتل فيضاف الفعل الى الحامل واما في حق الاثم فالفاعل لا يصلح آلة لانه لا يمكن
لاحد ان يجني على دين غيره ويكتسب الاثم لغيره لانه قصد القلب ولا يتصور القصد بقلب غيره
كما لا يتصور التكلم بلسان الغير ولو فرضنا آلة يلزم تبدل محل الجناية لان الجناية حينئذ يكون على
دين الكامل وهو لم يامر الفاعل بذلك فيتحقق الاكراه فاذا لم يمكن جعله آلة لزم نسبة الاثم الى الكل

من

559

بد
فالقصد

من الحامل والفاعل اما الحامل فلقصده قتل نفس محرمة واما الفاعل فلاطاعته المخلوق في معصية
الخالق وايثاره نفسه على من هو مثله وتحقيقه موت المقتول باختياره وفي هذا الكلام تصريح بان لزوم
تبديل محل الجناية على تقدير جعل الفاعل آلة موقوف فيما لا يحتمل كون الفاعل آلة ولو ذهبنا الى ان نفس القتل
يحتمل ذلك لم يكن لقوله لكن في الاثم لا يحتمل جعله آلة معنى لان المعتبر في الاضمار وعلامة هو نفس الفعل والحرمات
انواع ما عن كان حكم الافعال المكره عليها في انها بمن تتعلق والى من تنتسب وهذا بيان لحكم الاقدام عند الاكراه
على الافعال التي لا يجوز الاقدام عليها عند الاختيار في انه يكون حراما او مباحا او رخصة فيه فالحرمات
اما ان يحتمل السقوط او لا والاول اما ان يحتمل الرخصة او لا فهي بهذا الاعتبار ثلثة انواع نوع لا يحتمل السقوط ولا الرخصة
ونوع يحتمل السقوط ونوع يحتمل الرخصة فقط والثالث اما ان يكون في حقوق الله تعالى او في حقوق العباد وحقوق
اما ان يحتمل السقوط او لا والكل مع امثلة الاقسام وحكمها مبين في الكتاب قوله والزنا يعني زنا الرجل بالمرأة لانه
الزاني حقيقة وانما المرأة متمكنة من الزنا فزناها من قبيل ما يحتمل الرخصة لان حرمة نفسه فوق حرمة
بدنه لان فوات النفس فوات البدن من غير عكس هذا بالنسبة الى صاحبها واما بالنسبة الى الغير فليس حرمة النفس
فوق حرمة البدن حتى لو اكرهه بالقتل على قطع يد الغير لم يحل ذلك للفاعل ولو فعل ذلك كان آثما كما في الاكراه
على القتل لان طرف الغير من حيث الحرمة بمنزلة نفسه في حق الغير حتى لا يحل للمضطر قطع طرف الغير ليأكله واما
الحاق الاطراف بالاموال في حق الغير فان الناس يبذلون اموالهم صيانة لنفس الغير ولا يبذلون اطرافهم لذلك
والولد فيه اما من جهة او من لا نسب له بمنزلة الميت واما من جهة انه لا يجب النفقة على الزاني لعدم
النسب ولا على المرأة لعجزها عن ذلك فيهلك الولد والولد في صورة كون المرأة متزوجة وان كان ينسب
الى الزوج وتجب نفقته على الزوج الا ان الزوج ربما ينفي مثل هذا النسب فيهلك الولد قوله والاكراه الملجئ يبيحها
اي يبيح المحرمات حرمة تحتمل السقوط لانه قد استثنى عن تحريم الميتة ونحوها حالة الاضطرار بمعنى انه لا تثبت
الحرمة فيها فتبقى الاباحة الاصلية ضرورة والاكراه الملجئ بخوف تلف النفس او العضو نوع من الاضطرار وان
اختص الاضطرار بالمخمصة يثبت في الاكراه بدلالة النص لما فيه من خوف فوات النفس او العضو
فلو امتنع المكره عن اكل الميتة ونحوها حتى قتل كان آثما ان كان عالما بسقوط الحرمة وان لم يعلم فيرجى ان لا يعتبر
آثما كذا في المبسوط والاكراه الغير الملجئ فلا يبيح المحرمات لعدم الاضطرار لكنه يورث الشبهة حتى لو شرب
الخمر باكراه غير ملجئ لا يحد قوله وحرمة لا تسقط هذا هو النوع الثالث من انواع الحرمة وهي حرمة لا تحتمل

فعله

السقوط بمعنى انه لا يحتمل متعلقها قط لكن قد يرخص العبد في فعله مع بقاء الحرمة وهي اما في حقوق الله او في حقوق العباد
بمعنى ان الحرام قد يكون بترك حق من حقوق الله تعالى غير محتمل للسقوط كالايمان او محتمل له كالصلوة وقد يكون بترك
حق من حقوق العباد كعدم التعرض لمال المسلم فالاكراه على اجراء كلمة الكفر على اللسان اكراه على حرام لا يسقط حرمته وهو
ترك الايمان الذي هو حق من حقوق الله تعالى غير محتمل للسقوط بحال وذلك لان الكفر حرام صورة ومعنى وحرمته مؤبدة
واجراء كلمة الكفر كفر صورة لان الاحكام متعلقة بالظاهر فيكون حراما الا ان الشارع رخص فيه بشرط اطمينان
القلب بالايمان بقوله تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان والاكراه على ترك الصلوة اكراه على حرام لا يحتمل
السقوط لان حرمة ترك الصلوة مما هو اهل للوجوب مؤبدة لا يسقط بحال لكن الصلوة حق من حقوق الله تعالى يحتمل
للسقوط في الجملة بالاعذار وكذا الصوم والحج ونحو ذلك من العبادات قوله وزنى المراة من هذا القسم يعني لو اكره
المراة على الزنا فتمكينها من الزنا حرام وحرمته مؤبدة هي من حقوق الله تعالى المحتملة للسقوط فان حرمة الزنا حق
الله فيثبت الرخص للمراة مع بقاء الحرمة في الاكراه الملجي ولا يرخص في غير الملجي الا انه يسقط الحد للشبهة وكون
حرمة الزنى مما يحتمل السقوط نظرا فالاولى ان يراد بقوله وزنى المراة من هذا القسم ان حرمته من قبيل الحرمة التي
لا تسقط لكن يحتمل الرخصة ثم لا يخفى ان قوله وهي اي تلك الحرمة اما في حقوق الله تعالى الى اخره مشعر بان تلك الحقوق
تغاير الحرمة ومتعلقاتها فان الحرام هو اجراء كلمة الكفر وحق الله تعالى هو الايمان وفي العبادات الحرام هو ترك
الصلوة مثلا وحق الله هو الصلوة فيكون في قوله فان حرمة الزنى عليها حق الله تعالى تسامح والتحقيق
ان العصمة من الزنا حق الله تعالى وتركها حرام لا يسقط ابدا لكن يحتمل الرخصة قوله ولم يجعل عذرا في حق الرجل المكره
على الزنا اكراها غير ملجي لان الاكراه الملجي لا يكون رخصة في حقه كما في حق المراة حتى يكون غير الملجي شبهة
رخصة نعم لا يجب الحد على الرجل في الاكراه الملجي استحسانا لان الحد للزجر ولا حاجة اليه عند الاكراه لانه كان منزجرا
الا حين خوف فوات النفس او العضو فالاقدام عليه دفع لذلك لا لاقتضاء الشهوة وانتشار الالة لا يدل على
الطواعية لانه قد يكون طبعا بالفحولة المركبة في الرجال قوله واما في حقوق العباد عطف على قوله اما في حقوق الله تعالى
فاتلاف مال المسلم حرام وحرمته من حقوق العباد لان عصمة المال ووجوب عدم اتلافه حق للعبد والحرمة
متعلقة بترك العصمة كما ذكرنا في ان اجراء كلمة الكفر لا الايمان حق الله تعالى وهو معنى كون الحرمة فيه انما متعلقة
بتركه وتنكير الحرمة اعني حرمة اتلاف مال المسلم لا يسقط بحال لانه ظلم وحرمة الظلم مؤبدة لكنها تحتمل الرخصة
حتى لو اكره على اتلاف مال المسلم اكراها ملجيا رخص فيه لان حرمة النفس فوق حرمة المال لانه مهان

مذار

561

مبتذل وربما يجعله صاحبه صيانة لنفس الغير او طرفه لكن اتلاف مال المسلم في نفسه ظلم وبالاكراه لا يزول
عصمة المال في حق صاحبه لبقاء حاجته اليه فيكون اتلافه وان رخص فيه باقيا على الحرمة فان صبر على القتل
كان شهيدا لانه بذل نفسه لدفع الظلم كما اذا امتنع عن ترك الواجبي من العبادات حتى قتل الا انه عالم يكن في معنى العبادات
من كل وجه بناء على ان الامتناع عن الترك فيهما من باب اعزاز الدين فيقيدوا الحكم بالاستثناء فقالوا كان شهيدا ان شاء الله
ولما كانت الحرمة التي لا تسقط لكن يحتمل الرخصة في حقوق العباد مثلها في حقوق الله تعالى المحتملة للسقوط قسم
الغير المحتملة له قال وحكمه حكم انواعه يعني ان حكم هذا القسم حكم القسمين السابقين اللذين هما قسمان لهذا القسم
وبهذا انما يظهر ان في قوله المراد بانواعه حرمة لا تحتمل السقوط وحرمة تحتمله لكن لم تسقط وبما حق الله تعالى في اللذ
السقوط وعدمه في القسمين السابقين انما موصوفة الحقوق لا صفة الحرمة نفسها وذلك كالايمان والصلوة
فان حرمة تركهما لا تسقط اصلا لكن نفس الصلوة تحتمل السقوط في الجملة بالاعذار بخلاف الايمان قوله
ويجب الضمان اي يجب على المكره وغيره على اتلاف مال المسلم ضمان ما اتلف لان المال معصوم في حق صاحبه
فلا يسقط بحال وهذا الحكم معلوم مما سبق اي في حصول الاكراه على اتلاف مال المسلم او نفسه يجب
النقل الى المكره ويجعل الفاعل اله الا انه في ذكره هاهنا تعريضا بالمقصود وختما للكتاب على لفظ وجوب
العصمة عصمنا الله تعالى بعونه الكريم عن اتباع الهوى ووفقنا بلطفه العميم لسلوك طريق الهدى
انه ولي العصمة والتوفيق ومنه الهداية الى سواء الطريق قال العلامة المصنف هذه نظله قد اتفق
تسبيحه يوم الاثنين التاسع والعشرين من ذي القعدة سنة ثمان وخمسين وسبعمايه فرغ بنان
البيان ولسان الاقلام عن نظم ما جمعت من الفوائد ورقم ما سمعت من الفوائد وضبط ما
ركبت له مطايا الفكر في ظلماء الهواجر واقتحمت له موارد السهر في ظلم الدياجر وودعت في تحقيقه
حب الدعة والكرى وعند الصباح يحمد القوم السرى وقد وقع الفراغ من تحرير هذه
النسخة الشريفة المسماة بالتلويح في شرح حقايق التنقيح
على يد العبد المذنب الفقير الحقير سيد احمد بن الجليل
غفر الله له ولوالديه واحسن اليهما واليه
ولمن نظر وقرأ ودعا لكاتبه
الحمد لله على التمام والصلوة والسلام
تم

تم الكتاب في وقت الضحى في يوم ... الاولى ... سنه ... محله

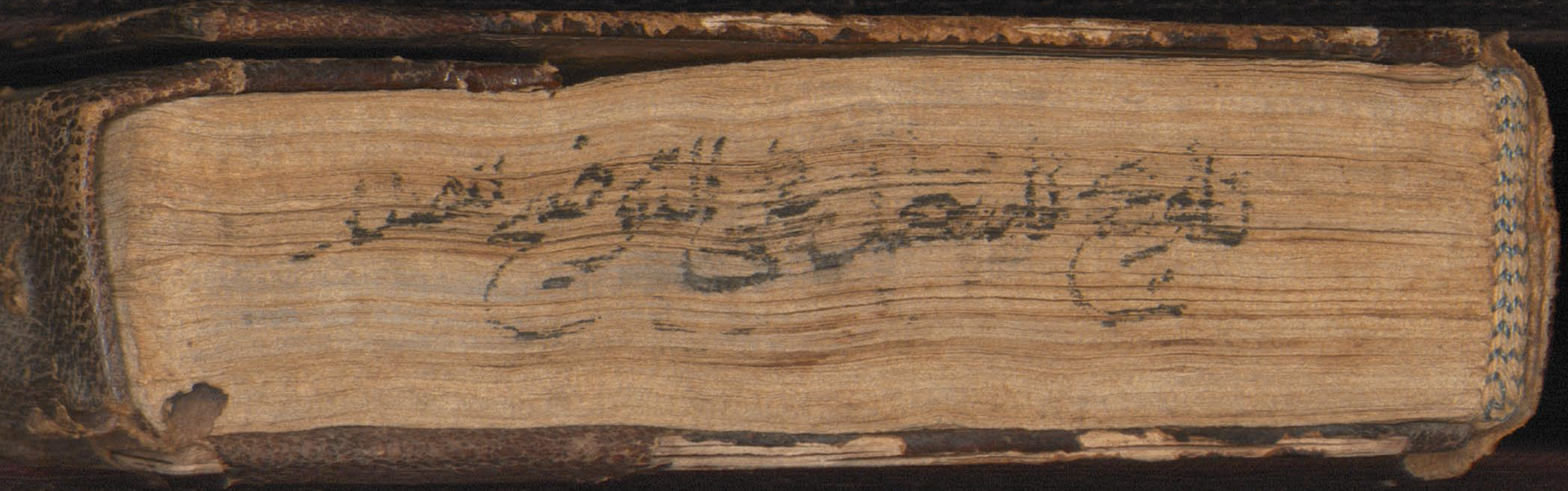
... من الكوشان ... فاعتبروا يا اولي الابصار

MUL 23
503

1000

1000 564.

A
23



THE UNIVERSITY OF MELBOURNE

Library Digitised Collections

Author/s:
Muddaris, Muhammad

Title:
F silk malak al-huhar

Date:
1132 [1720]

Persistent Link:
http://hdl.handle.net/11343/23210

File Description:
Part 9

عن حاجة المبيت واما الجواب عن الثاني فهو ان اطلاق الجمع على الاثنين مجاز بطريق اسم الكل على البعض او تشبيه
الواحد بالكثير في العظم والخطر كما يطلق الجمع على الواحد تعظيما في مثل قوله رب ارجعون وامثاله كما يقولون مع الاتفاق
على ان الجمع لا يطلق على الواحد حقيقة واما كثرة مثل هذا المجاز عند ذكر العضو الذي لا يكون من الشخص
الا واحدا بلفظ الجمع عند الاضافة الى الاثنين مثل قلوبهما وانفسهما ورؤسهما ونحو ذلك احترازا عن
استثقال الجمع بين التثنيتين مع وضوح ان المراد بمثل هذا الجمع الاثنان وقد يجاب بان المراد بالقلوب الميول
والدواعي المختلفة كما يقال لمن مال قلبه الى جهتين او تردد بينهما انه ذو قلبين واما الجواب عن الثالث فهو انه
لما دل الاجماع على الثاني اي ان اقل الجمع ثلثة وجب تاويل الحديث وذلك بان يحمل على ان للاثنين حكم
الجمع في المواريث استحقاقا وحجبا او في حكم الاصطفاف خلف الامام وتقدم الامام عليهما او في اباحة
السفر لهما وارتفاع ما كان منهيا في اول الاسلام من مسافرة واحد او اثنين بناء على غلبة الكفار او في انعقاد
صلوة الجماعة بهما وادراك فضيلة الجماعة وذلك لان الغالب من حال النبي عم تعريف الاحكام دون اللغات
على ان هذا الدليل على تقدير تمامه لا يدل على محل النزاع ح م ع وما يشتق من ذلك لانه في اللغة
ضم شيء الى شيء وهذا حاصل في الاثنين بلا خلاف وانما النزاع في صيغ الجمع وضمائره ولهذا قال ابن الحاجب
اعلم ان النزاع في نحو رجال وسلمين وضربوا واضربوا لا لفظ ج م ع ولا في نحو نحن فعلنا ولا في نحو صغت قلوبكما
فانه وفاق فعلى هذا لا حاجة الى ما ذكره البعض جوابا عن مثل فعلنا ومع ذلك يجب ان يحمل الاشتراك بين
التثنية والجمع على الاشتراك المعنوي دون اللفظي لانه موضوع للمتكلم مع الغير واحدا كان الغير او اكثر
وهذا مفهوم واحد يصدق على الاثنين والثلثة وما فوق ذلك كما يصدق قولهم فعلوا على الثلثة
والاربعة وما فوقهما من غير اشتراك لفظ وتعدد وضع وابعد من ذلك ما قيل ان مثل فعلنا حقيقة
في الجمع مجاز في الاثنين والحق ان هذا المجاز لم يوضع للمتكلم مع واحد آخر اسم خاص لئلا يكون التبع
مزاحما للاصل لان المتكلم هو الذي صيغه لاجل عن غيره وح يتعين على ان ذلك الغير تبع له في الدخول تحت
الصيغة لانه ليس بمتكلم بهذا الكلام حقيقة وهو ظ بخلاف ما اذا كان الغير فوق الواحد فانه
يتقوم بكثرة ويصير بمنزلة الاصل واعلم انهم لم يفرقوا في هذا المقام بين جمع القلة وجمع الكثرة
فدل بظاهره على ان الفرق بينهما انما هو في جانب الزيادة بمعنى ان جمع القلة يختص بالعشرة
فما دونها وجمع الكثرة غير مختص بما فوق العشرة وهذا اوفق بالاستعمالات وان صرح بخلافه كثير

لانه يختص م

59

من اللغات **قوله** فيصح تخصيص الجمع قد اختلفوا في منتهى التخصيص فقيل لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول
العام وقيل يجوز الى ثلثة وقيل الى اثنين وقيل الى واحد والمختار عند المص ان العام ان كان جمعا مثل
الرجال والنساء او في معناه مثل الرهط والقوم يجوز تخصيصه الى الثلثة تنبيها على انها اقل الجمع فالتخصيص
الى ما دونها يخرج اللفظ عن الدلالة على الجمع فيصير نسخا والا اي وان كان مفردا كالرجل او في معناه كالنساء في لا اتزوج
النساء يجوز تخصيصه الى الواحد لانه لا يخرج بذلك عن الدلالة على المفرد على ما هو اصله ومنع المفرد وفيه نظر من وجوه
الاول ان الجمع انما يكون عاما عند قصد الاستغراق على ما تقرر وح هو حقيقة في جميع الافراد مجاز في البعض
وكون الثلثة اقل الجمع انما هو باعتبار الحقيقة لان النزاع في اطلاقه على الاثنين بطريق الحقيقة كما سبق وايضا
النزاع في الجمع الغير العام لان العام مستغرق للجميع الاقل والاكثر فح لا معنى لهذا التنويع اصلا الثاني ان حمل الجمع على
المفرد في مثل لا اتزوج النساء انما يكون عند تعذر الاستغراق على ما بيناه وح لا عموم فلا تخصيص
الثالث الاحتمال القبيح كل رجل في البلد واكلت كل رمانة في البستان ثم قال اردت واحدا
غير مستغنا عرفا وعقلا ويمكن الجواب عن الاول بان نفس الصيغة للجمع والعموم عارض بالاداة والتخصيص
انما يرفع العموم فلا بد ان يبقى مدلول الصيغة واقله ثلثة وعن الثاني بان المتعذر حمل اللام على الاستغراق
فيكون اللام للجنس ونفيه يكون نفيا لجميع الافراد فيصير المعنى لا اتزوج امراة وهو معنى العموم والاستغراق
في النفي وعن الثالث بان الكلام في القبح لغة **قوله** والمراد التخصيص بالمستقل قد سبق ان التخصيص لا يكون
الا بالمستقل فهذا تاكيد لدفع توهم حمله على المعنى اللغوي وتنبيه على ان قصر العام على البعض بالاستثناء
ونحوه يجوز الى الواحد في الجمع ايضا نحو اكرم الرجال الا جهالا وان لم يكن العالم الا واحدا **قوله** والطائفة
كالمفرد يعني انه اسم للواحد فما فوقه كما فسره ابن عباس رض لانه اسم لقطعة من الشيء واحدا كان او اكثر
وقيل لانه مؤنث ضمت اليه علامة الجمع اعني التاء فروعي المعنيان وفي الكشاف الطائفة الفرقة
التي يمكن ان يكون حلقة واقلها ثلثة او اربعة وهي صفة غالبة كانها الجماعة اي فرقة حول الشيء وهو مقصود المص
انها ليست للجمع كالرهط بل بمنزلة المفرد فيصح تخصيصها الى الواحد **قوله** منها الجمع المعرف باللام ليستدل
على عمومه بالمعقول والاجماع والاستعمال وتفسير الائمة وهو ظ وترتيب الاول ان المعرف باللام قد يكون لنفس
الحقيقة من غير نظر الى الافراد مثل الرجل خير من المراة وقد يكون حصة معينة منها واحدا كان او اكثر مثل
جاءني رجل فقال الرجل كذا وقد يكون حصة غير معينة منها لكن باعتبار عهدية في الذهن مثل ادخل السوق

وقد يكون جميع افراده مثل ان الانسان لفي خسر واللام بالاجماع للتعريف ومعناه الاشارة والتعيين والتمييز
والاشارة اما الى حصة معينة من الحقيقة وهو تعريف العهد واما الى نفس الحقيقة وذلك قد يكون بحيث لا يفتقر
الى اعتبار الافراد وهو تعريف الحقيقة والماهية والطبيعة وقد تكون بحيث يفتقر اليه وح اما ان يوجد قرينة
البعضية كما في ادخل السوق وهو العهد الذهني اولا وهو الاستغراق احترازا عن ترجيح بعض المتساويات
فالعهد الذهني والاستغراق من فروع تعريف الحقيقة ولهذا ذهب المحققون الى ان اللام لتعريف العهد
او الحقيقة لا غير الا ان القوم اخذوا بالحاصل وجعلوه اربعة اقسام توضيحا وتسهيلا ثم العهد هو الاصل
الاصل اي الراجح هو العهد الخارجي لانه حقيقة التعيين وكمال التمييز ثم الاستغراق لان الحكم على نفس الحقيقة
بدون اعتبار الافراد قليل الاستعمال جدا والعهد الذهني موقوف على وجود قرينة البعضية فالاستغراق
هو المفهوم من الاطلاق حيث لا عهد في الخارج خصوصا في الجمع فان الجمعية قرينة القصد الى الافراد
دون الحقيقة من حيث هي هي هذا ما عليه المحققون وفيه نظر لانه جعل العهد الذهني مقدما
على الاستغراق بناء على ان البعض متيقن وهذا معارض بان الاستغراق احوط فايدة واكثر استعمالا
في الشرع واحوط في اكثر الاحكام اعني الايجاب والندب والتحريم والكراهة وان كان البعض
احوط في الاباحة ومنقوض بتعريف الماهية فانه لا يوجد فرد بدون الماهية وقد جعله متاخرا عن الاستغراق
بناء على انه لا يفيد فايدة جديدة زايدة على ما يفيده الاسم بدون اللام وهذا ممنوع ولو سلم فمنقوض
بتعريف العهد الذهني فان عدم الفايدة فيه اظهر لان دلالة النكرة على حصة غير معينة اظهر من دلالته
على نفس الحقيقة ولهذا صرحوا بان العهد الذهني في المعنى كالنكرة فان قيل يعتبر فيه العهد تقديرا
فيتميز عن النكرة قلنا ولذلك يعتبر في تعريف الماهية حضورها في الذهن والالتفات اليها فيتميز عن اسم
الجنس النكرة مثل رجعى ورجع الرجعى وبالجملة توقف العهد الذهني على قرينة البعضية وعدم
الاستغراق مما اتفقوا عليه وقد صرح به المصنف ايضا حيث مثل بعد ذلك لتعريف الماهية المتاخر
عن الاستغراق بنحو اكلت الخبز وشربت الماء لكنا لا نعني بالمعهود الذهني الا مثل ذلك مما دل
القرينة على انه للعهد دون نفس الحقيقة وللبعض دون الكل وللمبهم دون المعين والا كان هذا تعريف
الماهية فليت شعري ما معنى العهد الذهني المقدم على الاستغراق وما اسم تعريف الماهية حيث
لا يكون الحكم على الافراد كما في قولنا الانسان حيوان ناطق قوله ولصحة الاستثناء فان قيل المستثنى منه

61

قد يكون خاصا اسم عدد مثل عندي عشرة الا واحدا او اسم علم مثل كسوت زيدا الا راسه او غير ذلك مثل صمت
هذا الشهر الا يوم كذا واكرمت هؤلاء الرجال الا زيدا فلا يكون الاستثناء دليل العموم اجيب بوجوه الاول ان المستثنى
منه في مثل هذه الصور وان لم يكن عاما لكنه يتضمن صيغة عموم باعتبارها يصح الاستثناء وهو جمع مضاف
الى المعرفة اي جميع اجزاء العشرة واعضاء زيد وايام هذا الشهر واحاد هؤلاء الجمع الثاني ان المراد ان الاستثناء من متعلق
غير محصور دليل العموم وذلك لان المعنى مشهور في الاستثناء المتصل يجب ان يتناول المستثنى وغيره بحسب الدلالة
ليكون الاستثناء للاخراج ومنعه عن الدخول تحت الحكم فلا بد فيه من اعتبار التعدد فان كان محصورا شاملا
للمستثنى شمول العشرة للواحد وزيد للراس والشهر لليوم والجماعة التي فيهم زيد لزيد صح الاستثناء والا فلا بد
من الاستغراق ليتناول المستثنى وغيره فيصح اخراجه الثالث ان المراد بالاستثناء ما هو من افراد مدلول
اللفظ لا ما هو من اجزائه كما في الصور المذكورة لا يقال المستثنى في مثل جاءني الرجال الا زيدا ليس من
الافراد لان افراد الجمع هو الجموع لا الاحاد لانا نقول الصحيح ان الحكم في الجمع المعرف الغير المحصور انما هو على الاحاد
دون المجموع بشهادة الاستقراء والاستعمال او نقول المراد افراد مدلول اصل اللفظ وهو هاهنا الرجل قوله
قال مشايخنا الجمع المعرف باللام مجاز عن الجنس وهذا ما ذكره ائمة العربية في مثل فلان يركب الخيل ويلبس
الثياب البيض انه للجنس للقطع بان ليس القصد الى عهد او استغراق فلو حلف لا يتزوج النساء او لا يشتري
العبيد او لا يتكلم الناس يحنث بالواحد لان اسم الجنس حقيقة فيه بمنزلة الثلثة في الجمع حتى انه حين لم يكن
من جنس الرجال غير ادم عم كانت حقيقة الجنس متحققة ولم يتغير بتكثر افراده والواحد هو المتيقن
فيعمل به عند الاطلاق وعدم الاستغراق الا ان ينوي العموم لا يحنث قط ويصدق ديانة وقضاء لانه
لانه نوى حقيقة كلامه واليمين ينعقد لان عدم تزوج جميع النساء متصور وعن بعضهم انه لا يصدق
قضاء لانه نوى حقيقة لا يثبت الا بالنية فصار كانه نوى المجاز ثم هذا الجنس بمنزلة النكرة
يخص في الاثبات كما لو حلف ليركب الخيل يحصل البر بركوب واحد ويعم في النفي مثل
لا يحل لك النساء اي واحدة منهن ففي قوله تعالى انما الصدقات للفقراء يكون معناه ان جنس
الزكوة لجنس الفقير فيجوز الصرف الى واحد وذلك لان الاستغراق ليس بمستقيم لانه يبطل المعنى
الا ان كل صدقة لكل فقير لا يتعلق به المعنى الا جميع الصدقات لجميع الفقراء ومقابلة الجمع بالجمع يقتضي
انقسام الاحاد على الاحاد لا ثبوت كل فرد من هذا الجمع لكل فرد من ذلك الجمع لا انا نقول

اعلم ان العهد الخارجي ثلثة لان الاشارة باللام
المعرف اما الى حصة معينة من الحقيقة مطابقة
~~كما ذكره المحشي واما التزاما نحو وليس الذكر كالانثى~~
واما تضمنيا كما ذكره المحشي في المطول ومراد الشيخ من قوله
ان ~~اللام للتعريف اما للعهد الخارجي~~ او ذهني بقرينة عدم
اشتمل اما ليس قسيم العهد الخارجي كما فهمه المحشي بل العهد الخارجي
بالالتزام واما العهد الذهني المقابل للخارجي فقد ادرج
في الطبيعة والفرق بينهما ان العهد الذهني يفتقر
الى قرينة البعضية كما في ادخل السوق والعهد الخارجي
الذهني لا يفتقر بل يكفي وجوده العلم بوجوده نحو
وليس الذكر كالانثى فصح لا يراد المحشي ومنشاه
ظن قوله او ذهني العهد الذهني المقابل للعهد الخارجي
وليس كذلك فتامل

لو سلم ان هذا معنى الاستغراق فالمطر حاصل وهو جواز صرف الزكوة الى فقير واحد قوله فعلى هذا
الوجه وهو ان يكون هذا الجمع للجنس حرف اللام معمول لدلالته على تعريف الجنس اي الاشارة الى هذا الجنس
من الاجناس ومعنى الجمعية باق من وجه لان الجنس يدل على الكثرة تضمنا بمعنى انه مفهوم كلي لا يمنع
شركة الكثير فيه لا بمعنى ان الكثرة جزء مفهومه وهذا معنى قول فخر الاسلام ان كل جنس تتضمن
الجمع فمعنى الجمعية وهو التكثير باق من وجه وان بطل من وجه حيث الحمل على الواحد والقائل ان يقول
لم لا يجوز ان يكون الحمل على ما يصح اطلاق الجمع عليه حقيقة باعتبار عهديته وحضوره في الذهن
فيكون اللام معمولا والجمعية باقية من كل وجه لا يقال الكلام على تقدير ان لا يكون هناك معهود
لانا نقول تقدير علم المعهود الذهني تقدير باطل لان كل لفظ علم مدلوله جاز توجيهه باعتبار
القصد الى بعض افراده من حيث حاضر في الذهن لا نسلم انتفاء من الصور المذكورة
فالصحيح في اثبات كون الجمع مجازا عن الجنس التمسك بوقوعه في الكلام كقوله تعالى لا يحل لك النساء
وقولهم فلان يركب الخيل قوله وهذا معنى كلام فخر الاسلام عبارته ان مثل لا اتزوج النساء
ولا اشتري الثياب يقع على الاقل ويحتمل الكل لانه لما صار مجازا من اسم الجنس لانا نقول
لانا لو ابقيناه جمعا لغى حرف العهد اصلا وان جعلناه جنسا بقي حرف اللام لتعريف الجنس وبقي
معنى الجمع من وجه فكان الجنس اولى قوله فعلم من هذه الابحاث لا شك ان حمل الجمع على الجنس
مجاز وعلى العهد او الاستغراق حقيقة والاجماع للتخلف الا عند تعذر الاصل ولهذا
لو قالت خالعني على ما في يدي من الدراهم ولا شيء فيها لزومها ثلثة دراهم ولو حلف لا يكلمه
الايام او الشهور يقع على العشرة عنده وعلى الاسبوع والسنة عندهما لانه امكن العهد فلا يحمل على
الجنس ولهذا ما لوا في قوله تعالى لا تدركه الابصار انه للاستغراق دون الجنس وان المعنى لا تدركه
كل بصر وهو سلب العموم اعني نفي الشمول ورفع الايجاب الكلي فيكون سلبا جزئيا وليس المعنى
لا يدركه شيء من الابصار ليكون عموم السلب اي شمول النفي لكل احد فيكون سلبا كليا لا نعم
كل ان الجمع المعرف باللام في الاثبات لايجاب الحكم لكل فرد كذلك هو في النفي لسلب الحكم عن كل
فرد كقوله تعالى وما الله يريد ظلما للعباد وان الله لا يحب الكافرين ان الله لا يهدي القوم الكافرين
لانا نقول يجوز ان يكون ذلك باعتبار انه للجنس والجنس في النفي يعم وقد يجاب بان الآية بانعالا نعم

الاحوال والاوقات وبان الادراك بالبصر اخص من الرؤية فلا يلزم من نفيه نفيها قوله بصحة
الاستثناء كقوله تعالى ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك فان قيل صحة الاستثناء متوقفة
على العموم فاثبات العموم بها دور قلت يثبت العلم بالعموم بوقوع الاستثناء في الكلام
من غير نكير فيكون استدلالا بالاستقراء والاجماع قوله واختلف في الجمع المنكر لا شك في عموم معنى
انتظام جمع من المسميات وانما الخلاف في العموم بوصف الاستغراق فالاكثرون على انه ليس بعام
لان رجال الذي هو اجموع كرجل في الوحدان يصح اطلاقه على كل جمع كما يصح اطلاق رجل على كل فرد على سبيل
البدل وبعضهم على انه عند الاطلاق للاستغراق فيكون عاما بصحة الاستثناء كقوله تعالى لو كان
فيهما آلهة الا الله لفسدتا ولانه لو لم يكن للاستغراق لكان للبعض ولا قائل به اذ لا نزاع
في صحة اطلاقه على الكل حقيقة ولانه حمله على ما دون الكل اجمالا لاستواء جميع المراتب في معنى
الجمعية فلا بد من الحمل على الاقل لتيقنه او على الكل لكثرة فائدته وهذا اقرب لان الجمعية بالعموم
والشمول انسب ولانه قد ثبت اطلاقه على كل مرتبة من مراتب الجموع فحمله على الاستغراق
حمل على جميع حقائقه فكان اولى والجواب عن الاول انا لا نسلم انه استثناء بل صفة ولو كان
استثناء لوجب نصبه بل هو للمقدر المشترك بين الكل والبعض وعن الثالث والرابع انه
اثبات اللغة بالترجيح على ان الحمل على القدر المشترك ابهام كما في رجل لا اجمال اذ يعرف ان
جمع من الرجال وان لم يعلم تفصيل عدده وما ذكر من ان الجمع بين الحقايق ان اريد به انه موضوع
لكل مرتبة وضعا على حدة فيكون مشتركا فهو ممنوع وان اريد انه موضوع للمفهوم الاعم الصادق
على كل مرتبة بطريق الحقيقة فهو قول بعدم الاستغراق قوله ومنها المفرد المحلى باللام قد سبق
ان المعرف باللام لو لم يكن للعهد اي رجع فهو للاستغراق الا ان تدل القرينة على انه لتعيين الماهية
كما في قولنا الانسان حيوان ناطق او للعهد الذهني كما في الكلث الخبز وشربت الماء ماله بعض
اي فرد المطابق للمعهود الذهني وهو الخبز والماء المقرر في الذهن انه يؤكل ويشرب وهو مقدار
ما معلوم كما او كيف المحققون والمختص جعله لتعريف الماهية فكانه ارادوا بالمعهود الذهني
المقدم على الاستغراق ما لم يسبق ذكره كقوله للغلام وقد دخلت البلد وتعلم ان فيه
سوقا لو ادخل السوق فانه يذهب الى سوق البلد ومثله عند المحققين معهود خارجي لكونه شائعا

الى معين **قوله** كقوله هو الله الا ان لا نفي خبر الا الذين آمنوا وقوله هو والله رزق وان رزقه الا الذي تدرك والى سوقت تشبيه بالمثالين على ان المراد بالظاهر مهمنا اعم من حرف التعريف واسم الموصول مع ما في المثال الاول من الوليد على كون الصيغة للعموم **قوله** ومنها اى من الالفاظ العام النكرة الواقعة في موضع ورد فيه النفي بان ينسحب عليها حكم النفي فيلزم منها العموم ضرورة ان انتفاء فرد مبهم لا يكون الا بانتفاء جميع الافراد وقد يقصد بالنكرة الواحد بصفة الوحدة فيرجع النفي الى الوصف فلا يتم مثل ما في الدار رجل بل رجلان اما اذا كانت مع من ظاهرة او مقدرة كما في ما من رجل او لا رجل في الدار فهو للعموم قطعا ولهذا قال صاحب الكشاف ان قراءة لا ريب فيه بالفتح يوجب الاستغراق وبالرفع يجوزه وليستدل المص على عموم النكرة المنفية بالنص والاجماع اما الاول فلان قوله تعالى قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى نورا استفهام تقرير وتبكيت بمعنى انزل الله التورية على موسى وانتم معترفون منزلين فهو ايجاب جزئي باعتبار ان تعلق الحكم بفرد معين من الشيء تعلق ببعض افراده ضرورة وقد قصد به الزام اليهود ورد قولهم ما انزل الله على بشر من شيء فيجب ان يكون المعنى ما انزل الله على واحد من البشر شيئا من الكتب على انه سلب كلي ليستقيم رده بالايجاب الجزئي لان المنافي للسلب الجزئي مثل انزل بعض الكتب على بعض البشر ولم ينزل بعضها على بعضهم لاتفاقهما في الايجاب والسلب دون الموجبة والسالبة لان الكلية والبعضية هنا ليست في جانب المحكوم عليه بل في متعلقات الحكم واما الثاني فلان قولنا لا اله الا الله كلمة توحيد اجماعا فلو لم يكن صدر الكلام نفيا لكل معبود بحق لما كان اثبات الواحد الحق تعالى وتقدس توحيدا ولما احتاج الى هذا التوقيف في كلمة التوحيد دون ان يقول ولقولنا لا اله الا الله او لصحة الاستثناء فان قلت اذا فسر الاله بالمعبود بحق لزم استثناء الشيء عن نفسه لان الله ايضا اسم للمعبود بالحق على ما صرح به قلت معناه علم للمعبود بالحق الموجود الباري للعالم الذي هو فرد خاص من مفهوم الاله لا انه اسم لهذا المفهوم الكلي كالاله ثم لا يخفى ان الاستثناء ههنا بدل من اسم لا على المحل والخبر محذوف اي لا اله موجود او في الوجود الا الله فان قلت مثلا قدرت في الامكان ونفي الامكان يستلزم نفي الوجود من غير عكس قلت لان هذا رد لخطاء المشركين في اعتقاد تعدد الالهة في الوجود ولان القرينة ومعنى نفي الجنس

65

عن الظاهر الى الخفي وعن الحقيقة الى المجاز العرفي فلا يكن في التوقيعات فان قيل تعريف الاصولي انما هو للمفهوم الكلي الصادق على المجموع وعلى كل بعض ومعرفة المصحف انما يتوقف على القرآن بمعنى المجموع الشخصي وهو معلوم معهود بين الناس يحفظونه ويتلونه ويتداولونه الا يشتبه عليهم فلا دور قلنا لو سلم معرفة المجموع الشخصي بدون معرفة المفهوم الكلي فمبنى كلام المص على ان التعريف للمجموع الشخصي دون المفهوم الكلي **قوله** بل تشخيصه اي تمييزه بخواصه فان كلمة اي يطلب بها تمييز الشيء عما يخصه شخصا كان او غيره **قوله** يطلق على الكلام الازلي كما في قولهم القرآن كلام الله غير مخلوق الحديث وهي صفة قديمة منافية للسكوت والآفة ليست من جنس الحروف والاصوات لا تختلف الى الامر والنهي والاخبار ولا يتعلق بالماضي والحال والاستقبال الا بحسب التعلقات والاضافات كالعلم والقدرة وهذا الكلام اللفظي الحادث المؤلف من الاصوات والحروف القائمة بمحالها يسمى كلام الله والقرآن على معنى انه عبارة عن ذلك المعنى القديم الا ان الاحكام لما كانت في نظر الاصولي منوطة بالكلام اللفظي دون الازلي جعل القرآن اسما له واعتبر في تفسيره ما يميزه عن المعنى القديم لا تيان التمييز يحصل بمجرد ذكر النقل فلا حاجة الى باقي القيود لانا نقول التعريف وان كان للتمييز لا بد وان يساوي المعرف فذكر باقي القيود لتحصيل المساوات **قوله** على ان الشخص لا يحد لان معرفته لا يحصل الا بتعيين مشخصاته بالاشارة او نحوها كالتعبير عنه باسم العلم والحد لا يفيد ذلك لان غاية الحد التام وهو ما يشتمل على مقومات الشيء دون مشخصاته ولقائل ان يقول الشخص مركب باعتبار انه هو مجموع الماهية والتشخص فلم لا يجوز ان يحد بما يفيد معرفة الامرين لا يقال تعريف المركب الاعتباري لفظي والكلام في الحد الحقيقي لانا نقول لو سلم ذلك فمجموع القرآن مركب اعتباري لا مجالة فلا حاجة الى سائر المقدمات والى ما ذكر في تحصيله من التكلفات وقد يقال ان اقتصر في تعريف الشخص على مقومات الماهية لم يختص بالشخص فلم يفد التمييز الذي هو اقل مراتب التعريف وان ذكر معها الوصفيات الاعتبارية لم يحد ولم يصدق فيها لامكان زوالها فلا يكون حدا وفيه نظر لجواز ان يذكر معها الوصفيات المشخصة وعند زوالها يزول المحدود ايضا اعني ذلك الشخص فلا يلزم عدم صدق الحد والحق ان الشخص يمكن ان يحد بما يفيد امتيازه عن جميع ما عداه بحسب الوجود لا بما يفيد تعينه وتشخصه بحيث لا يمكن اشتراكه بين كثيرين بحسب العقل فان ذلك انما يحصل بالاشارة لا غير **قوله**

على ان الحق ان هذا وعنوان القرآن عبارة عن هذا المؤلف المخصوص الذي لا يختلف باختلاف المتلفظين للقطع
بان ما يقرأه كل واحد منا هو القرآن المنزل على الرسول عم بلسان جبرائيل عم ولو كان عبارة عن ذلك
المشخص القائم بلسان جبرائيل لكان هذا مثلا له لا عينه ضرورة ان الاعراض تتشخص بمحالها فتتعدد
بتعدد المحال وكذا الكلام في كل كتاب او شعر ينسب الى احد فانه اسم لذلك المؤلف المخصوص سواء
قرأه زيد او عمرو او غيرهما فان الحقيقة فالعلوم ايضا من هذا القبيل مثلا النحو عبارة عن القواعد
المخصوصة سواء علمها زيد او عمرو فالمعتبر في جميع ذلك هو الوحدة في غير المحال فعلى هذا التقدير الحق
وعنوان القرآن ليس اسما للشخص الحقيقي القائم بلسان جبرائيل خاصة يكون لقوله على ان الشخص لا يحد
تاء ويلان اصدهما ان الشخص الحقيقي لا يقبل الحد لانه لا يمكن معرفة حقيقته الا بالذاتيات ونحو ما فكذا القرآن
لا يقبل الحد لانه لا يمكن معرفة حقيقته الا بان يقرأه من اوله الى آخره ويقال هو هذه الكلمات بهذا الترتيب
وثانيهما الا يكون اصطلاحا على تسمية مثل هذا المؤلف الذي لا يتعدد الا بتعدد المحال شخصيا
ويحكم بانه لا يقبل الحد لامتناع معرفة حقيقته الا بالذاتيات في الله والقراءة من اوله الى آخره ولا يخفى
ان الكلام في تعريف الحقيقة واما اذا قصد التمييز فهو ممكن بان يقال القرآن هو المجموع المنقول الينا في
المصاحف تواترا كما يقال الكشاف هو الكتاب الذي صنفه جار الله الزمخشري في تفسير القرآن
وانحو علم يبحث فيه عن احوال الكلم اعرابا وبناء **قوله** فان الاعراض تتشخص الى تتبع بواسطة المتشخصات
فلا يمكن تعددها الا بتعدد المحال كقول امرئ القيس قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل الى آخره
القصيدة فانه بواسطة متشخصاته من التاليف المخصوص بين الحروف والكلمات
والابيات والهيئة اي صلة بالحركات والسكنات بلغ حدا لا يمكن تعدده الا بتعدد الالفاظ حتى لو
انضاف اليه تشخص الالفاظ ايضا يصير شخصا حقيقيا لا يتعدد اصلا فالمص اصطلح على التسمية مثل هذا
المؤلف شخصيا قبل ان ينضاف اليه تشخص المحل ويصير شخصا حقيقيا **قوله** وقد عرف ابن الحاجب
كلام تعريفه للمجموع الشخصي وان المفهوم الكلي الآن يقال المراد بسورة من جنسه في البلاغة والفصاحة
وعلى التقديرين لزم الدور ممنوع لان الانم توقف معرفة مفهوم السورة على معرفة القرآن بل هو بعض مترجم
اوله وآخره توقيفا من كلام منزل قدرنا كلام او عينه بدليل سور الانجيل والزبور ولهذا احتاج
الى قوله بسورة منه اي من ذلك الكلام فافهم **قوله** ولنورد انحاثه اي بيانا اقسامه واحواله المتعلقة

بافادة المعاني مما له مزيد تعلق بافادة المعاني واثبات الاحكام فالكلام في تعريفه خارج عن ذلك والمراد بالمباحث
المتعلقة بافادة المعاني ما له مزيد تعلق بافادة الاحكام ولم يبين في علم العربية مستوفى كالخصوص والعموم
والاشتراك ونحو ذلك الا الاعراب والبناء والتعريف والتنكير وغير ذلك من مباحث العربية وان تعلقت
بافادة المعاني لاشتغال المراد بما يتعلق بافادة الكتاب المعنى ومما يعم الكتاب وغيره لانا نقول وكذلك
المباحث المورودة في الباب الاول بل الكتاب ايضا ولهذا قيل لا حقيما ان تورع عن الكتاب والسنة الا ان
نظم الكتاب لما كان متواترا اي مختصا كانت مباحث النظم في الكتاب والصوفي فذكر عقيبه **قوله** قال الا ان
يريد ان اللفظ الدال على المعنى بالوضع لا بد له من وضع للمعنى واستعمال فيه ودلالة عليه فيهم اللفظ بالنسبة
الى معناه ان كان باعتبار وضعه له فهو الاول وان كان باعتبار استعماله فيه فهو الثاني وان كان باعتبار دلالته
عليه فان اعتبر فيه الظهور والخفاء فهو الثالث والا فهو الرابع وجعل في الاسلام من الاقسام اقسام النظم
والمعنى وجعل الاقسام الى رجه مرتبا التقسيمات الثلاث الاول ما موصفه اللفظ واما الاقسام الخارجة
من التقسيم الرابع فجعلها تارة الاستدلال بالعبارة وبالاشارة وبالدلالة وبالاقتضاء وتارة الاستدلال
بالعبارة وبالاشارة والثابت بالدلالة وبالاقتضاء وتارة الوقوف بعبارة النص ولتباركه
ودلالته واقتضائه وذكر في تفسيرها ما موصفه للمعنى كالثابت بالنظم مقصودا او غير مقصود
والثابت بمعنى النظم والثابت زيادة على النص شرطا لصحته فذهب بعضهم الى ان اقسام التقسيم الرابع
اقسام للمعنى والبواقي للنظم وبعضهم الى ان الدلالة والاقتضاء اقسام للمعنى والبواقي للنظم وصرح المص
بان الجميع اقسام اللفظ بالنسبة الى المعنى احترازا عن كثرة وميلا الى الضبط فاقسام التقسيم الرابع هو الدال
بطريق العبارة والاشارة والدلالة والاقتضاء وعدم الالتفات الى العبارات واختلاف فان من ذاب
الماتع وعلى ما ذكره من تقسيم اللفظ بالنسبة الى المعنى يحمل قولهم اقسام النظم والمعنى كما قالوا القرآن هو
النظم والمعنى جميعا واراد وانه النظم الدال على المعنى للقطع والمعنى كما قالوا ان كونه عربيا مكتوبا
في المصاحف منقولا بالتواتر صفة للفظ الدال على المعنى لا المجموع اللفظ والمعنى وكذا الاعجاز يتعلق
بالبلاغة وهي من الصفات الراجعة الى اللفظ باعتبار افادته المعنى فانه لما قصد تادية المعنى
بالتركيب حدثت اغراض مختلفة تقتضي اعتبار كيفيات وخصوصيات في النظم فان
روعيت على ما ينبغي بقدر الطاقة صار الكلام بليغا فاذا بلغ في ذلك حدا يمتنع معارضته

صار معجزا فالاعجاز صيغة النظم باعتبار افادته المعنى لا صيغة النظم والمعنى وقد يقال ان معنى القرآن
ايضا معجز لان الاطلاع عليه خارج عن طوق البشر كما نقل ان تغيير الفاتحة او فاء من العلم والكواكب ان
ايضا من اعجاز النظم بانه يحتمل من المعاني ما لا يحتمل كلام آخر ومقصود الشارح من قوله هو النظم
والمعنى جميعا دفع التوهم الناشئ من قول ابي حنيفة رحمه الله بجواز القراءة بالفارسية في الصلوة ان القرآن
عنده اسم للمعنى خاصة **قوله** والمراد من النظم ههنا اللفظ لا يقال النظم على ما فسره المحققون هو ترتيب
الالفاظ مترتبة المعاني متناسقة الدلالات على وفق ما يقتضيه العقل لا توالي الالفاظ في النطق وضم بعضها
الى بعض كيف اتفق او هو الالفاظ المترتبة بهذا الاعتبار حتى لو قيل قفا نبك من ذكرى حبيب
ومنزل نبك من حبيب ذكرى لكان لفظا لا نظما لانا نقول وهو يطلق في هذا المقام على اللفظ حيث
ينقسم الى الخاص والعام والمشترك ونحو ذلك فالمراد به اللفظ لا غير اللهم الا ان يقال المراد باقسام النظم الاقسام
المتعلقة بالنظم باي تبع صفة بمفرداته والالفاظ الواقعة فيه لا صفة النظم نفسه اذ الموصوف بالخاص
والعام والمشترك ونحو ذلك انما هو اللفظ دون النظم فان قيل لما كان اللفظ يطلق على الرمي فكذا النظم
على الشعر فينبغي ان يحترز عن اطلاقه قلنا النظم حقيقة في جمع اللؤلؤ في السلك ومنه نظم الشعر واللفظ
حقيقة في الرمي ومنه اللفظ بمعنى التلفظ فاختار النظم رعاية للادب واشارة الى تشبيه الكلمات
بالدرر **قوله** بل باعتبار المعنى لان مبنى النظم على التوسعة والمعنى هو المقصود ولا سيما في حالة
المناجاة فرخص في سقوط لزوم النظم ورخصة الالفاظ لا تختص بالعذر وذلك فيمن لا يتهم
بشيء من البدع وقد تكلم بكلمة او اكثر غير ماثورة ولا محتملة للمعاني وقيل من غير اختلال النظم
حتى تبطل القراءة بالتغيير اتفاقا وقيل من غير تعمد والا كان مجنونا فيداوى او زنديقا
فيقتل واما الكلام في ان ركن الشيء كيف لا يكون لازما فقبيح فان قيل اذا كان المعنى
قرآنا يلزم عدم اعتبار النظم في القرآن وعدم صدق الحد على المنقول بين دفتي المصاحف
تواترا عليه وان لا يكون قرآنا يلزم عدم فرضية قراءة القرآن في الصلوة قلنا اقام العبارة الفارسية
مقام النظم المنقول فجعل النظم مرعيا منقولا في المصاحف تقديرا وان لم يكن تحقيقا او
قوله فافترقوا اما تيسير على وجوب رعاية المعنى دون اللفظ للدليل لاح له فان قيل فعلى
الاول يلزم في الآية الجمع بين الحقيقة والمجاز لان القرآن حقيقة في النظم العربي المنقول مجاز في غيره قلنا ممنوع

بجواز ان يراد الحقيقة ويثبت الحكم في المجاز بالقياس او دلالة النص نظرا الى ان المعتبر هو المعنى
على ما سبق **قوله** بغير العربية ليشار الى ان الفارسية وغيرها سواء في ذلك وقيل الخلاف
في الفارسية لا غير **قوله** حتى لو قرأ الجنب آية ليشار الى انه لا يجوز الاعتبار والمراد منه على
القراءة الفارسية للجنب والحائض بل للمتطهر ايضا فان قيل المتأخرون على انه يجب سجدة التلاوة
بالقراءة بالفارسية ويحرم لغير المتطهر مس مصحف كتب بالفارسية فقد جعل النظم غير لازم في حق
ايضا فلا يصح قوله خاصة قلنا بني كلامه على راي المتقدمين فانه لا نقل عنهم في ذلك
والمتأخرون بنوا الامر على الاحتياط لقيام الركن المقصود اعني المعنى **قوله** لكن الاصح انه
رجع الى قولهما على ما روى نوح ابن ابي مريم عنه قال فخر الاسلام لان ما قاله يخالف كتاب الله ظاهرا
حيث وصف المنزل بالعربية وقال ابو اليسر هذه المسئلة مشكلة لا يتضح لاحد ما قاله ابو حنيفة رحمه الله وقد صنف
الكرخي فيها تصنيفا طويلا ولم يات بدليل شاف **قوله** باعتبار وصفه بيان للتقسيمات
الاربع اجمالا ورد لفظها ثم دلالته على ترتيبها على الوجه المذكور ان السابق في الاعتبار هو وضع اللفظ
للمعنى ثم استعماله فيه ثم ظهور المعنى وخفاؤه من اللفظ المستعمل فيه وبعد ذلك البحث عن كيفية
دلالة اللفظ على المعنى المستعمل فيه ظاهرا كان او خفيا وفخر الاسلام قدم التقسيم باعتبار ظهور
المعنى وخفائه عن اللفظ على التقسيم باعتبار استعماله في المعنى نظرا الى ان التصرف في الكلام نوعان
تصرف في اللفظ وتصرف في المعنى والاول مقدم ثم الاستعمال مرتب على ذلك حتى كانه لوحظ اولا
المعنى ظهورا وخفاء ثم استعمل اللفظ فيه فاللفظ بالنسبة الى المعنى ينقسم بالتقسيم الاول عند القوم
الى الخاص والعام والمشترك والمؤول لانه ان دل على معنى واحد فاما على الانفراد وهو الخاص
او على الاشتراك بين الافراد وهو العام وان دل على معان متعددة فان ترجح البعض على
الباقي فهو المؤول والا فهو المشترك والبعض يسقط المؤول عن درجة الاعتبار ويدرج الجمع المنكر
وبالتقسيم الثاني الى الحقيقة والمجاز والصريح والكناية لانه ان استعمل في موضعه فحقيقة والا فمجاز
وكل منهما ان ظهر مراده فصريح وان استتر فكناية وبالتقسيم الثالث الى الظاهر والنص
والمفسر والمحكم والى مقابلها لانه ان ظهر معناه فاما ان يحتمل التأويل او لا فان احتمل فان كان
ظهور معناه بمجرد صيغته فهو الظاهر والا فالنص وان لم يحتمل فان قبل النسخ فهو المفسر

معا بلا انها

وان لم يقبل فهو المحكم وان خفي معناه فاما ان يكون خفاؤه لغير الصيغة فهو الخفي او لنفسها
فان امكن ادراكه بالتامل فهو المشكل والا فان كان البيان مرجوا فيه فهو المجمل والا فالمتشابه والتقسيم
الرابع الى الدال بطريق العبارة وبطريق الاشارة وبطريق الدلالة وبطريق الاقتضاء لانه ان دل على
المعنى بالنظم فان كان مسوقا له فعبارة والا فاشارة وان لم يدل عليه بالنظم فان دل عليه بالمفهوم لغة
فهو الدلالة والا فالاقتضاء والتحقيق في ذلك هو ما سنذكره الآن هذا وجه ضبط فان قلت
من حق الاقسام التباين والاختلاف وهو منتف في هذه الاقسام حيث صدق بعضها على
بعض كما لا يخفى قلت هذه تقسيمات متعددة باعتبارات مختلفة فلا يلزم التباين والاختلاف
بين جميع اقسامها بل بين الاقسام الخارجة من تقسيم تقسيم وهذا كتقسيم الاسم تارة الى المعرب والمبني وتارة
الى المعرفة والنكرة مع ان كل واحد منها اما معرب او مبني على انه لو جعل الجميع اقساما متقابلة لكن
فيها الاختلاف بالحيثيات والاعتبارات كما في اقسام التقسيم الاول فان لفظ العيون
مثلا عام من حيث تناول جميع افراد الباصرة ومشترك من حيث الوضع للباصرة وغيرها وكذا
التقسيم الثاني قوله وهذا ما قال في الاسلام عن التقسيم الاول بقوله في وجوه النظم صيغة ولغة
فقيل اللغة والصيغة مترادفان والمقصود تقسيم اللفظ باعتبار معناه تنبيها باعتبار المتكلم
والسامع والاقرب ما ذكره المص وهو انه عبارة عن الوضع لان الصيغة هي الهيئة العارضة
للفظ باعتبار الحركات والسكنات وتقديم بعض الحروف على بعض واللغة هي اللفظ الموضوع والمراد
بها هنا مادة اللفظ وجوهر حروفه بقرينة انضمام الصيغة اليها والواضع كما عين حروف ضرب بازاء
المعنى المخصوص عين هيئته بازاء معنى المضي فاللفظ لا يدل على معناه الا بوضع المادة والهيئة
فعبر بذكرهما عن وضع اللفظ وعبر عن التقسيم الثاني بقوله في وجوه استعمال ذلك النظم وجريانه
في باب البيان اي في طرق استعماله في الموضوع له فيكون حقيقة او في غيره فيكون مجازا
او في طرق جريانه النظم في بيان المعنى واظهاره من انه بطريق الوضوح فيكون صريحا او بطريق
الاستتار فيكون كناية وعن الثالث بقوله في وجوه البيان بذلك النظم اي طرق اظهار
المعنى ومراتبه وعن الرابع بقوله في معرفة وجوه الوقوف على المراد والمعاني اي معرفة
طرق اطلاع السامع على مراد المتكلم ومعاني الكلام بان يطلع عليه من طريق العبارة او

71

او غيرها قوله التقسيم الاول اللفظ الموضوع اما ان يكون وضعه لكثير او لواحد والاول اما ان يكون
وضعه لكثير بوضع كثير او لا فان كان بوضع كثير فهو المشترك والا فاما ان يكون الكثير محصورا في عدد معين
بحسب دلالة اللفظ او لا فان لم يكن محصورا فان كان اللفظ مستغرقا بجميع ما يحصل له من آحاد ذلك
فهو العام والا فهو الجمع المنكر ونحوه وان كان محصورا فهو من اقسام الخاص والثاني وهو ما يكون وضعه
لواحد شخصي او نوعي او جنسي ايضا من اقسام الخاص فينحصر اللفظ بهذا التقسيم في المشترك والعام
والخاص والواسطة بينهما فالمشترك ما وضع لمعنى كثير بوضع كثير ومعنى الكثرة ما يقابل الوحدة لا ما يقابل
القلة فيدخل فيه المشترك بين المعنيين فقط وهذا التعريف شامل للاسماء التي وضعت اولا للمعاني
الجنسية ثم نقلت الى المعاني العلمية لمناسبة او لا لمناسبة لجميع الالفاظ المنقولة والالفاظ الموضوعة
في اصطلاح لمعنى وفي اصطلاح آخر لمعنى آخر كالزكوة والفعل والدوران ونحو ذلك وليست من المشترك
على ما صرح به البعض والعام لفظ وضع وضعا واحدا لكثير غير محصور مستغرق لجميع ما يصلح له
فقوله وضعا واحدا يخرج المشترك بالنسبة الى معانيه المتعددة واما بالنسبة الى افراده معنى واحد
كالعيون لافراد العين الجارية فهو عام مندرج تحت الحد والاقرب ان يقال هذا القيد للتحقيق والايضاح
لان المشترك بالنسبة الى معانيه المتعددة ليس مستغرقا على ما يجيء فان قيل المراد بالاستغراق اعم من ان يكون على
الشمول كما في صيغ الجموع واسمائها مثل الرجال والقوم او على سبيل البدل كما في مثل من دخل داري اولا فله
كذا والمشترك مستغرق لمعانيه على سبيل البدل قلنا في بدخل في حد العام النكرة المثبتة فانها تستغرق كل فرد
على سبيل البدل فان قيل هي ليست بموضوعة للكثير قلنا لو سلم فانما يصلح جوابا عن النكرة المفردة دون الجمع
المنكر فانه يستغرق الآحاد على سبيل البدل عند القائلين بعدم عمومه ايضا والمراد بالوضع للكثير الوضع لكل
واحد من الوحدان بنقل الموضوع او جزئياته او جزئياته ابتداء وبهذا الاعتبار يندرج فيه
المشترك والعام واسماء العدد فان قيل فيندرج فيه مثل زيد وعمرو ورجل وفرس ايضا لانه موضوع
للكثير بحسب الاجزاء قلنا المعتبر هو الاجزاء المتفقة في الاسم كاحاد الماية فانها تناسب جزئيات المعنى
الواحد المتحدة بحسب ذلك المفهوم فان قيل النكرة المنفية عام ولم يوضع للكثير قلنا الوضع اعم من الشخصي
والنوعي وقد ثبت من استعمالهم للنكرة المنفية ان الحكم منفي عن الكثير الغير المحصور وان اللفظ مستغرق
لكل فرد في حكم النفي بمعنى عموم النفي على الآحاد في المفرد وعن الجموع في الجمع لانه العموم وهذا معنى الوضع النوعي
لا في الاثبات

لانكر وكون عمومهما عقليا ضروريا بمعنى ان انتفاء فرد مبهم لا يكون الا بانتفاء كل فرد لا ينافي ذلك لان تعالى النكرة
المنفية مجاز والتعريف للعام الحقيقي لانا نقول لا نم انها مجاز كيف وهي لم تستعمل الا فيما وضعت له بالوضع الشخصي
ومتوقف فيهم وقد صرح المحققون من شراح اصول ابن الحاجب بانها حقيقة ومعنى كون الكثير غير محصور
ان لا يكون في اللفظ دلالة على انحصاره في عدد معين والا فالكثير المتحقق محصور لا محالة لا يقال المراد بغير
المحصور ما لا يدخل تحت الضبط والعدم بالنظر اليه لانا نقول فح يكون لفظ السموات موضوعا للكثير المحصور
ولفظ الالف موضوعا للكثير غير المحصور والامر بالعكس ضرورة ان الاول عام والثاني اسم عدد ولا يتعلق هذا القيد
بشيء لان الاحتراز عن اسماء الاعداد حاصل بقيد الاستغراق لما يصلح له ضرورة ان لفظ المائة مثلا انما
يصلح لجزئيات المائة لا لما يتضمنها المائة من الاحاد لانا نقول اراد بالصلوح صلوح اسم اللفظ بيانه فاعتبر
الدلالة مطابقة او تضمنا وبهذا الاعتبار صار صيغ الجموع واسماؤها مثل الرجال والرهط والقوم
بالنسبة الى الاحاد مستغرقة لما يصلح له فدخلت في الحد وقوله يستغرق مرفوع صفة لفظ ومعنى الاستغراق
لما يصلح له تناوله لذلك بحسب الدلالة قوله والاجمع منكر المعتبر في العام عند فخر الاسلام وبعض المشايخ هو
الانتظام بجمع من المسميات باعتبار امر يشترك فيه سواء وجد الاستغراق اولا فالجمع المنكر عندهم عام سواء كان
مستغرقا اولا والبعض لا يشترط الاستغراق على ما هو اختيار المحققين فالجمع المنكر يكون واسطة بين العام
والخاص عند من يقول بعدم استغراقه وعاما عند من يقول باستغراقه وعلى هذا التقدير يكون المراد بالجمع المنكر
في قوله والاجمع منكر الجمع الذي يدل قرينة على عدم استغراقه مثل رايت اليوم رجالا وفي الدار رجال الا ان
هذا غير مختص بالجمع المنكر بل كل عام مخصوص على البعض بدليل العقل او غيره يلزم ان يكون واسطة
جمعا منكرا ذكره على مقتضى عبارة المص لو قوله في قوله وان لم يستغرق فجمع منكر وكونه وفساده بين
قوله او باعتبار النوع كرجل وفرس اشارة الى ان النوع في عرف الشرع قد يكون نوعا منطقيا
كالفرس وقد لا يكون كالرجل فان الشرع يجعل الرجل والمراة نوعين مختلفين نظرا الى اختصاص الرجل باحكام
مثل النبوة والامامة والشهادة في الحدود والقصاص وغير ذلك قوله ثم المشترك ذكر فخر الاسلام وغيره
ان اقسام النظم صيغة ولغة اربعة العام والخاص والمشترك والماؤل وفي الماؤل ما ترجح من المشترك
بعض وجوهه بغالب الراي واورد عليه الاعلام قول قد لا يكون من المشترك وترجح قد لا يكون بغالب
الراي كما ذكر في الميزان الخفي والمشكل والمشترك والمجمل اذا لحقها البيان بدليل قطعي يسمى مفسرا ولو

زال

خفاؤه بالدليل فيه شبهة كخبر الواحد والقياس يسمى مؤولا واجيب عن الاول بان ليس المراد توقف مطلق المأول
بالمأول من المشترك لانه الذي من اقسام النظم صيغة ولغة وعن الثاني بان غالب الراي معناه الظن الغالب
سواء حصل من خبر الواحد او القياس او التأمل في الصيغة كما في تلك القروء ومعنى كونه من اقسام النظم صيغة
ولغة ان الحكم بعد التأمل وان يضاف الى الصيغة وقيل المراد بغالب الراي التأمل والاجتهاد في نفس
الصيغة وقيد بالاشتراك والترجيح بالاجتهاد والتأمل في نفس الصيغة ليتحقق كونه من اقسام النظم صيغة
ولغة فالمشترك موضوع لمعان متعددة يحتمل كلا منها على سبيل البدل فاذا احتمل على احدها بالنظر في الصيغة
اي اللفظ الموضوع لم يخرج عن اقسام النظم صيغة ولغة وكذا المأول يكون صيغة بخلاف ما اذا احتمل
عليه بقطعي فانه يكون تغير التأمل ويلزم او بقياس وخبر واحد فانه لا يكون بهذا الاعتبار من اقسام
النظم صيغة ولغة وكذا المأول من مشترك بل خفيا او مجملا او مشكلا فازيل خفاؤه بقطعي او ظني قوله
قوله وايضا الاسم الظاهر قيد بذلك لان المضمر خارج عن الاقسام وكذا اسم الاشارة فكانه اراد ما ليس بمضمر
ولا اسم اشارة والمصنف يقتضي بهذا التقسيم اسم مشتق يكون معناه عين ما وضع له المشتق منه وان
المشتق فالضارب لفظ مشتق من الضرب معناه معنى الضرب مع الفاعل والمضروب معناه معنى
الضرب مع المفعول وهذا معنى قولهم ما دل على ذات مبهمة ومعنى معين لعموم لنا واحترز بقوله ونا
المشتق عن اسم الزمان والمكان والآلة ونحو ذلك من المشتقات لانه ليس معنى المقتل هو القتل مع المفعل
ومعنى المفتاح هو الفتح مع المفعال لان التعبير عما يصدر عنه الفعل او يقع عليه بالفاعل والمفعول
شايع بخلاف التعبير عن المكان والآلة بالمفعل والمفعال ولقائل ان يقول هذا التعبير لا يصدق الا على
صفة يكون على وزن الفاعل او المفعول لان التعبير عما يقوم به المعنى انما يكون بالفاعل او المفعول الا بالافعل
والفعلان والمستفعل والمفعلل ونحو ذلك وليس معنى الابيض والافضل مثلا هو البياض
والفضل مع الافعل ولا معنى العطشان هو العطش مع الفعلان ولا معنى الخيرة هو الخيرة مع الفعل
ولا معنى المستخرج والمدحرج هو الاستخراج والدحرجة مع المستفعل والمفعلل وان منع ذلك يمنع خروج
الاسم المكان والآلة للقطع بان القول بان معنى المقتل هو القتل مع المفعل ليس بابعد من القول بان
الابيض معناه البياض مع الافعل والمدحرج معناه الدحرجة مع المفعلل قوله ومما لا يعلم
واسم الجنس اما مشتق اي كالاسم ومقتل ولا يصح التمثيل بنحو ضارب لانه جعل الصفة قسيما لاسم الجنس

او لا كزيد ورجل والاشتقاق يفسر تارة باعتبار العلم فيقال هو ان تجد بين اللفظين تناسبا في اصل المعنى والتركيب فترد احدهما الى الآخر فالمردود مشتق والمردود اليه مشتق منه وتارة باعتبار العمل فيقال هو ان تأخذ من اللفظ ما يناسبه في حروفه الاصول وترتيبها فتجعله دالا على معنى يناسب معناه فالماخوذ مشتق والماخوذ منه مشتق منه ولا يخفى ان العلم لا يكون مشتقا باعتبار المعنى العلمي بل باعتبار المعنى الاصلي المنقول عنه والمشتق حقيقة هو اسم الجنس لا غير قوله ان اريد به المسمى بلا قيد فمطلق يشعر بان المراد بالمطلق نفس المسمى دون الفرد وليس كذلك للقطع بان المراد من قوله تعالى فتحرير رقبة تحرير فرد من افراد هذا المفهوم غير مقيد بشيء من العوارض قوله فهي ما وضع لما كان الخارج من التقسيم بعض انواع النكرة وهو ما استعمل في الفرد دون نفس المسمى وفي مقابلته بعض اقسام المعرفة وهو المعهود اورد تعريفي النكرة والمعرفة على ما يشمل الاقسام كلها قوله عند الاطلاق للسامع قيدان للتعيين وعدمه والاحسن ما قيل ان المعرفة ما وضع ليستعمل في شيء بعينه والنكرة ما وضع ليستعمل في شيء لا بعينه فالمعتبر في التعيين وعدمه ان يكون ذلك بحسب دلالة اللفظ ولا عبرة بحالة الاطلاق دون الوضع ولا بما عند السامع دون المتكلم على ما ذهب اليه المص لانه لو قال جاءني رجل يمكن ان يكون الرجل معينا للسامع ايضا الا انه ليس بحسب دلالة اللفظ قوله اعلم انه يجب ان يعلم ان تمايز الاقسام المذكورة ليس بحسب الذات بل بحسب الحيثيات والاعتبارات والحيثيتان قد لا تتنافيان كالوضع الكثير للمعنى الكثير ووضع واحد لافراده معنى واحد كما في لفظ العيون فانه عام من حيث انه وضع وضعا واحدا لافراد العين الجارية ومشترك من حيث انه وضع وضعا كثيرا للعين الجارية والعين الباصرة والشمس والذهب وغير ذلك وقد تتنافيان كالوضع لكثير غير محصور والوضع لواحد او لكثير محصور فاللفظ الواحد لا يكون عاما وخاصا باعتبار الحيثيتين لان الحيثيتين متنافيتان لا تجتمعان في لفظ واحد وما ذكر من ان النكرة الموصوفة خاص من وجه عام من وجه فيجيء جوابه هذا غاية ما تكلف لتقرير هذا التقسيم وتبيين اقسامه والكلام بعد موضع نظر قوله

فصل لما فرغ عن الكلام في نفس التقسيم اورد ستة فصول للاحكام المتعلقة بالاقسام احدها في حكم الخاص وثانيها في حكم العام وثالثها في قصر العام ورابعها في الفاظ العام وخامسها في المطلق والمقيد وسادسها في المشترك وقد علم مما سبق ان الخاص لفظ وضع لواحد او لكثير

محصور وضعا واحدا واشرنا الى ان مثل لفظ المائة ايضا موضوع لواحد بالنوع كالرجل والفرس الا ان المص جعله قسما له نظرا الى اشتمال معناه على الاجزاء المتفقة فاحتيج في التعريف الى كلمة او وذكر في الاحكام ان الخاص كل لفظ وضع لمعنى واحد على الانفراد وكل اسم وضع لمسمى معلوم على الانفراد فقيل المراد بالمعنى مدلول اللفظ واحترز بقيد الوحدة عن المشترك وبقيد الانفراد عن العام ولم يخرج المثنى لان المراد بالانفراد عدم المشاركة بين الافراد وقدم التعريف بهذا الاخير لانه اخص خصوص العين بالذكر بطريق عطف الخاص على العام تنبيها على كمال مغايرته لخصوص الجنس والنوع وقوة خصوصه بحيث لا شركة في مفهومه اصلا ولا يخفى ما في هذا من التكلف وقيل المراد بالمعنى ما يقابل العين كالعلم والجهل وهذا التعريف لتخصيص الخاص الاعتباري والحقيقي تنبيها على جريان الخصوص في المعاني والمسميات بخلاف العموم فانه لا يجري في المعاني ولهذا اوهم انه ليس المراد بعدم جريان العموم في المعاني انه يختص باسم العين دون اسم المعنى للقطع بان مثل لفظ العلوم والحركات عام بل المراد ان المعنى الواحد لا يعم متعددا واعترض ايضا بانه لو كان تعريفا لقسم اللفظ كان الواجب ان يورد كلمة او دون الواو ضرورة ان المحدود ليس بمجموع القسمين وجوابه ان المراد ان هذا بيان للقسمة على وجه يوجد منه تعريف قسمي الخاص بدليل انه ذكر كلمة كل وادخل اسم لكل من القسمين لا الاصل القسمين على ان الواو قد تستعمل بمعنى او وقيل المراد ان لفظ الخاص مقول بالاشتراك على معنيين احدهما الخاص مطلقا والآخر خاص الخاص اعني الاسم الموضوع للمسمى المعلوم اي المعين المشخص قوله يوجب الحكم اي يثبت الشيء المدلول على ما ذكر في مثل زيد عالم ان زيد الخاص فيوجب الحكم بثبوت العلم له وكذا عالم واما الحكم الشرعي بناء على ان الكلام في خاص الكتاب المتعلق بالاحكام لم يبعد فان قيل الموجب للحكم هو الكلام لا زيد او عالم قلت كانه اراد ان له دخلا في ذلك وعباراتهم في هذا المقام ان الخاص يتناول مدلوله قطعا ويقينا لما اريد به من الحكم الشرعي كلفظ الثلاثة في ثلاثة قروء وابنا والآحاد المخصوصة قطعا لاجل ما اريد به من تعلق وجوب التربص به قوله قطعا اي على وجه يقطع الاحتمال الناشي عن دليل وسيجيء في آخر التقسيم الثالث ان القطع يطلق على نفي الاحتمال اصلا وعلى نفي الاحتمال الناشي عن دليل وهذا اعم من الاول لان الاحتمال الناشي عن دليل اخص من مطلق الاحتمال ونقيض الاخص اعم من نقيض الاعم قلنا فان واحتمله معنى المعنى الاعم قوله نفي قوله ثلثة قروء بيان للتوهم على ان موجب الخاص قطعي تقرير الاول ان الآية لو حمل على الطهر يبطل موجب الثلاثة اما بالنقصان عن مدلولها ان اعتبر الطهر الذي وقع فيه الطلاق او ما بالزيادة

الا لم يجز وهو ظاهر فان قيل هلا جاز اما النقصان فكما في اطلاق الاشهر على شهرين وبعض شهر
في قوله تعالى الحج اشهر واما الزيادة فيلزم من حمل القرء على الحيض فيما لو اطلقها في الحيض فانه لا يحتسب بتلك
الحيضة فالواجب ثلث حيض وبعض اجيب عن الاول بان الكلام في الخاص والاشهر ليس كذلك
بل هو عام او واسطة وعن الثاني بانه وجب تكميل الحيضة الاولى بالرابعة فوجبت بتمامها ضرورة
ان الحيضة الواحدة لا تقبل التجزية ومثله جائز في العدة كما في عدة الامة فانها على النصف من
عدة الحرة لا تقبل التجزية وقد جعلت قرئين ضرورة وليس الواجب عند الشافعي ثلثة اطهار وبعض
الطهر الذي وقع فيه الطلاق حتى يلزم ما ذكرتم وايضا الظاهر حمل الكلام على الطلاق المشروع
الواقع في الطهر لانه المقصود بنظر الشرع بيان ما يتعلق به من الاحكام وثبوت حكم غير المشروع بدلالة نص
او اجماع وكان قوله والطلاق المشروع هو الذي يكون في حالة الطهر اشارة الى هذا وعلى اصل السؤال
منع لطيف وهو انا لا نم انه لو لم يعتبر الطهر الذي وقع فيه الطلاق لكان الواجب ثلثة اطهار وبعضا بل
الواجب بالشرع لا يكون الا الاطهار الثلاثة الكاملة ويلزم مضي البعض الذي وقع فيه الطلاق بالعرض
لا باعتبار انه مما وجب بالعدة لكنه لا يفيد الشافعي لانه لا يقول بوجوب ثلثة اطهار كاملة غير ما
وقع فيه الطلاق نعم يفيد ابا حنيفة رحمه الله في دفع ما يورد من المعارضة بوجوب ثلث حيض وبعضها
لو اطلقها في الحيض **قوله** على ان بعض الطهر جواب سؤال مقدر توجيهه انا لا نم انه لو اعتبر الطهر الذي وقع
فيه الطلاق لكان الواجب طهرين وبعضا لا ثلثة اطهار وانما يلزم ذلك لو كان الطهر اسما للمجموع
ما يتخلل بين الدمين وهو ممنوع بل هو اسم للقليل والكثير حتى يطلق على طهر ساعة مثلا والتوجيه كجواب
على ما ذكره القوم ان الطهر لو كان اسما للمجموع فقد ثبت ما ذكرنا سابقا من المنع والا لم يكن لزم انقضاء
العدة بطهر واحد بل اقل ضرورة اشتماله على ثلثة اطهار واكثر باعتبار الساعات وعلى ما ذكره
المص انه ان لم يكن اسما للمجموع لم يبق فرق بين الاول والثالث في صحة الاطلاق على البعض
فيلزم انقضاء العدة بمضي بعض الطهر الثالث من غير توقف على انقضائه وليس كذلك فان قيل
الطهر حالة مستمرة لا يدخل تحت العدد الا باعتبار انقطاعه بالحيض كما في الامور المستمرة مثل
القيام والقعود فانها لا تتصف بالاعداد الا عند انقطاعها بالاضداد وكون كل بعض
من تلك الحالة المستمرة مثل القيام والقعود فانها لا تتصف طهر الكلام كونه طهرا واحدا فعلى هذا لا يلزم

انقضا

يعني الامساك بمعروف ان يراجعها لا على قصد المضارة بل على قصد الاصلاح ومعنى تسريح باحسان اي يوقع عليها الطلقة الثالثة او يترك المراجعة حتى تنقضي عدتها وتحصل البينونة ه

انقضاء العدة بطهر واحد وانما يلزم ذلك ان لو كان كل بعض منه طهرا واحدا وكذا يلزم عدم الفرق بين الاول
والثالث بل الفرق ظاهر لان البعض من الاول قد انقطع بالحيض فيكون واحدا بخلاف البعض
من الثالث فانه لا يكون طهرا واحدا ما لم ينقطع قلنا دخول الامور المستمرة تحت العدد كما يتوقف
على انتهائها يتوقف على ابتدائها فانه لا يتصف اول النهار بكونه يوما واحدا فكذلك آخره فان جاز
اطلاق الطهر الواحد على البعض من الاول لوجود الانتهاء الى الحيض جاز اطلاقه على البعض من الثالث
لوجود الابتداء من الحيض جاز اطلاقه وان امتنع هذا امتنع ذلك وان ادعى جواز الاول دون
الثاني لم يكن بد من البيان **قوله** وقوله تعالى فان طلقها ذكر في الاسلام من فروع العمل بالخاص ان الخلع
طلاق لا فسخ عملا بقوله تعالى الطلاق مرتان الى قوله فلا جناح عليهما فيما افتدت به وان الطلاق بعد
الخلع مشروع عملا بالفاء في قوله تعالى فان طلقها الا ان كون الاول من هذا الباب ليس بظاهر فلهذا اقتصر
المص على الثاني متعرضا لتحقيقه الى الاول وتحقيقه ان الله تعالى ذكر الطلاق المعقب للرجعة مرتين
مرة بقوله تعالى والمطلقات يتربصن الى قوله وبعولتهن احق بردهن ومرة بقوله الطلاق
مرتان فامساك بمعروف اي التطليق الشرعي تطليقة بعد تطليقة على التفريق دون الجمع كذا قيل
نظرا الى ظاهر عبارة المص وليس بمستقيم لان قوله والمطلقات يتربصن انما هو بيان لوجوب العدة
وقوله الطلاق اكثر مرة بدون ما يدل على تعدد وترتب لا يقتضي تعدده حتى يكون قوله فان طلقها
بيانا للثلث بل الصواب ان قوله مرتين قيد للطلاق لا للذكر اي انه تعالى ذكر الطلاق الذي يعقب
مرتين بقوله الطلاق مرتان اي مرة بعد اخرى بدليل قوله ثم فان طلقها اي بعد المرتين فانه صريح
في انه اراد بالترتيب التطليقتين ثم ذكر افتداء المرأة بقوله فان خفتم اي علمتم او ظننتم ايها
الحكام الا يقيما اي الزوجان حدود الله اي حقوق الزوجية فلا جناح عليهما اي فلا اثم على
الزوج فيما اخذ ولا على المرأة فيما افتدت به نفسها وفي تخصيص فعل المرأة بالافتداء تقرير فعل
الزوج على ما سبق وهو الطلاق لانه تعالى اتى بضمير التثنية في قوله الا يقيما ثم خص جانب المرأة بالافتداء
مع انها لا تتحقق بالافتداء الا بفعل الزوج كان بيانا بطريق الضرورة ان فعل الزوج هو الذي
تقرر فيما سبق وهو الطلاق فكان هذا بيانا للنوعي الطلاق اعني بغير مال وبمال وهو الافتداء
وصار كالتصريح بان فعل الزوج في الخلع وافتداء المرأة طلاق لا فسخ كما ذهب اليه الشافعي

واي حاجة الى ان الله هو ذكر الطلاق عقيب الخلع حيث قال فان طلقها والفاء خاص وضع للوصل
والتعقيب فذكره عقيب الخلع صرح بان المختلعة يلحقها صريح الطلاق وصار معنى
الآية فان طلقها بعد الخلع

فيما روي عنه وان كان الصحيح من مذهبه ان طلاق الاخ فسخ والالزام ترك العمل بهذا البيان الذي هو
في حكم المنطوق وهو الذي عبر عنه في الاسلام بترك العمل بالخاص والمس بالزيادة على الكتاب
ثم قال فان طلقها اي بعد المرتين سواء كانتا على مال او بدونه فدل على مشروعية الطلاق بعد الخلع
عملا بموجب الفاء قوله فاد التركيب يوهم ترك العطف على الاقرب الى الابعد مع توسيط الكلام
الاجنبي فان قيل اتصال الفاء بقوله الطلاق مرتان هو قول عامة المفسرين ويدل عليه كلام المص ايضا
حيث قال فان طلقها اي بعد المرتين فكيف حكم بفساده قلنا الحكم بالفساد انما هو على تقدير
ان يكون قوله ولا يحل لكم اه معترضا مستقلا واردا في بيان الخلع غير منصرف الى الطلقتين المذكورتين
واما على ما ذهب اليه المص وعامة المفسرين ودل عليه سياق النظم وهو ان الافتداء منصرف
الى الطلقتين فالمعنى لا يحل لكم ان تأخذوا في الطلقتين المذكورتين شيئا الا ان يخافا ان لا يقيما
حدود الله فان خفتم الا يقيما حدود الله فلا اثم في الاخذ والافتداء فلا فساد لان اتصاله بقوله الطلاق مرتان
هو مع اتصاله بالافتداء الا انه ليس بخارج عن الطلقتين فكانه قال فان طلقها بعد الطلقتين
اللتين كلاهما او احدهما خلع وافتداء وهذا ايد في الاشكال لان احدهما لزوم عدم مشروعية
الخلع قبل الطلقتين عملا بموجب الفاء في قوله فان خفتم الا يقيما حدود الله والثاني لزوم
تربيع الطلاق بقوله فان طلقها لترتبه على الخلع المترتب على الطلقتين وذلك لان الخلع ليس بمترتب
على الطلقتين بل مشروع فيهما والمذكور عقيب الفاء ليس نفس الخلع بل انه على تقدير الخوف لا جناح
في الافتداء لكن يرد الاشكال الاول اصلا لان لا يكون المراد بقوله الطلاق مرتان هو الطلاق
الرجعي على ما صرح به لان الخلع طلاق بائن وثانيهما انه لا يصح التمسك بالآية في ان
الخلع طلاق وانه يلحقه الصريح لان المذكور هو الطلاق على مال لا الخلع واجيب عن الاول
بان كونه رجعيا انما هو على تقدير عدم الاخذ وعن الثاني بان الآية قد نزلت في الخلع لا الطلاق
على مال وقد يجاب بان الطلاق على مال اعم من الخلع لانه قد يكون بصيغة الطلاق
وقد يكون بصيغة الخلع وفيه نظر لانه لم يقع نزاع الخصم الا في ان ما يكون بصيغة الخلع طلاق
على مال حتى لو سلم ذلك لم يصح له ان يعترض انه طلاق وانه يلحقه صريح الطلاق فان قيل الفاء
في الآية لمجرد العطف من غير تعقيب ولا ترتيب والا لزم من اثبات مشروعية الطلقة

اي لانه يلزم الزيادة على الكتاب او ترك العمل بالفاء من اثبات مشروعية الطلقة الثالثة و وجوب التحليل بعدها من غير سبق
الافتداء والطلاق على المال وانما يلزم ذلك لو لم يكن قوله فان طلقها متصلا بقوله الطلاق مرتان والافتداء منصرف
اليهما ولو سلم لزوم الزيادة على النص او ترك العمل بالفاء فذلك بالاجماع والخبر المشهور وهو غير جائز بهما اه

الثالثة و وجوب التحليل بعدها من غير سبق الافتداء والطلاق على المال الزيادة على الكتاب
بل ترك العمل بالفاء في قوله فان طلقها قلنا لو سلم فبالاجماع والخبر المشهور كحديث العسيلة لا نسلم
الترتيب في الذكر لا يوجب الترتيب في الحكم لانا نقول الفاء للترتيب في الوجود والا فالترتيب
في الذكر جار في جميع حروف العطف واعلم ان هذا البحث مبني على ان يكون التسريح باحسان
اشارة الى ترك الرجعة واما اذا كان اشارة الى الطلقة الثالثة على ما روي عن النبي عم
فلا بد ان يكون قوله فان طلقها بيانا لحكم التسريح على معنى انه اذا ثبت انه لا بد بعد الطلقتين
من الامساك بالمراجعة او التسريح بالطلقة الثالثة فان اختار التسريح فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا
غيره وح لا دلالة في الآية على شرعية الطلاق عقيب الخلع قوله ان تبتغوا مفعول له اي بين لكم
ما يحل لكم ارادة ان تبتغوا النساء بالمهور ويجوز ان يكون بدلا مما وراء ذلكم والابتغاء
هو الطلب بالعقد لا بالاجارة والمتعة لقوله محصنين غير مسافحين والمراد عقد الصحيح لان لا يجب
المهر بنفس العقد الفاسد اجماعا بل بالوطي قوله الباء لفظ خاص بمعنى حقيقة في الالصاق
مجاز في غيره فترجح التسمية على الاشتراك قوله والخلاف معنا في المسئلة المفوضة من التفويض
وهو التسليم وترك المنازعة استعمل في النكاح بلا مهر او على ان لا مهر لها لكن المفوضة التي نكحت
نفسها بلا مهر الاصح بكسر الواو للخلاف لان نكاحها غير منعقد عندنا فالمراد من المفوضة
هي التي فوضت لوليها ان يزوجها من غير تسمية المهر او على ان لا مهر لها فزوجها وقد يروى المفوضة
بفتح الواو على ان الولي زوجها بلا مهر وكذا الامة لو زوجها سيدها بلا مهر قوله قد علمنا ما فرضنا اه
المشهور ان الفرض حقيقة في القطع والايجاب ومعنى الآية قد علمنا ما اوجبنا على المؤمنين في الازواج
والاماء من النفقة والكسوة والسكنى والمهر بقرينة تعديته بعلى وعطف ما ملكت ايمانهم على الازواج
مع ان الثابت في حقهن ليس بمقدر في الشرع وذهب الاصوليون الى ان الفرض لفظ خاص حقيقة
في التقدير بدليل غلبة استعماله فيه شرعا يقال فرض النفقة اي قدرها او نصف ما فرضتم اي قدرتم
او فرضناها اي قدرناها ومنه الفرائض للسهام المقدرة مجاز في غيره دفعا للاشتراك وتعديته بعلى
لتضمين معنى الايجاب وقوله وما ملكت ايمانهم معناه وما فرضنا عليهم فيما ملكت ايمانهم على ان الفرض
ههنا بمعنى الايجاب ولما كان ظاهرا في القطع صرح الائمة بانه حقيقة في القطع لغة وفي الايجاب شرعا

اي كون الفرض بمعنى الايجاب حقيقة

عدل المصنف وقال خص ح من المسارّ اي تعذيب بان ادع وتحقيقه ان لسناد الفعل الى الفاعل حقيقة في صدور الفعل عنه فيكون لفظ فرضنا حيث لشماله على الاسناد خاصًّا في ان متعذر المدار فهو ان ادع على ما هو وضع الاسناد وهذا التدقيق منه الآ انه يتوقف على كون الفرض بمعنى التقدير دون الايجاب **قوله** ومما مسئلتا الهدم والقطع مع الضمان فهما مسئلتان خالف فيهما الشافعي ابا حنيفة محتجًّا بانه يذهب اليه ترك العمل بالخاص تقرير الاولى ان المطلقة ثلثا قوله تعالى فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره خاص في الغاية وان الغاية في انتهاء ما قبلها لا في اثبات ما بعدها فوطي الزوج الثاني يكون لحرمة السابقة لا مثبتا لحل جديد وانما يثبت الحل بالسبب السابق وهو كونها من بنات بني آدم خالية عن المحرمات كالغاية في الصوم تنتهي حرمة الاكل والشرب بالليل ثم يثبت الحل بالاباحة الاصلية فوطي الزوج الثاني لا يهدم حكم ما مضى من طلقات الزوج الاول اذا كانت ثلثا لثبوت الحرمة بها ولا يهدم ما دون الثلث اذ لا يثبت الحرمة بها ولا مقصود لغاية الشيء قبل وجوده اصلا فيبقى القول بانه يهدم ما دون الثلث ايضا كما هو مذهب ابي حنيفة بناء على ان وطي الزوج الثاني مثبت حل جديد ترك العمل بالخاص وجوابه ان المراد بالنكاح ههنا العقد بدليل اضافته الى المراة واشتراط الدخول انما يثبت بالحديث المشهور وهو حديث العسيلة حيث قال عم لا حتى تذوقي عسيلته جعل غاية لعدم الحل فاذا وجد العقد وهو حادث لا سبب له سوى الذوق فيكون الذوق هو المثبت للحل وبقوله عم لعن الله المحلل والمحلل له جعل الزوج الثاني محللا اي مثبتا للحل من دون الثلث يكون الزوج الثاني متمما للحل الثاني فهو بطريق الاولى وتقرير الثاني ان في قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما لفظ القطع خاص في الابانة عن الشيء عن غير دلالة على ابطال العصمة ففي القول بان القطع يوجب ابطال العصمة الثابتة للمال قبل القطع حتى لا يجب الضمان بهلاكه او استهلاكه كما هو مذهب ابي حنيفة ترك العمل بالخاص وجوابه ان انتفاء الضمان ثبت بقوله تعالى جزاء فان الجزاء المطلق في معرض العقوبات ما يجب حقا لله تعالى خالصا فيجب ان يكون الجناية واقعة على حقه تعالى ومن ضرورته تحويل العصمة التي هي محل الجناية الى الله تعالى عند فعل القطع حتى يصير المال في حق العبد ملحقا بما لا قيمة له كالعصير اذا تخمر في المسلم اعتبارا سوالا وجوابا اعرضنا عنها مخافة التطويل **قوله فصل** حكم العام عند عامة الاشاعرة

التوقف حتى يقوم دليل على عموم او خصوص وعند البلخي والجبائي الجزم بالخصوص كالواحد في الجنس والثلثة في الجمع والتوقف فيما فوق ذلك وعند جمهور العلماء اثبات الحكم في جميع ما يتناوله من الافراد قطعا ويقينا عند مشايخ العراق وعامة المتاخرين وظنّا عند جمهور الفقهاء والمتكلمين وهو مذهب الشافعي وهو المختار عند مشايخ سمرقند حتى يفيد وجوب العمل دون الاعتقاد ويصح تخصيص العام من الكتاب بخبر الواحد والقياس واستدل على مذهب التوقف تارة ببيان ان مثل هذه الالفاظ التي ادعي عمومها مجمل واخرى ببيان انه مشترك اما الاول فلان اعداد الجمع مختلفة من غير اولوية للبعض ولانه يؤكد بكل واجمعين مما يفيد بيان الشمول والاستغراق فلو كان للاستغراق لما احتيج اليه فهو للبعض وهو ليس بمعلوم فيكون مجملا واما الثاني فلانه يطلق على الواحد والاحاد والاصل في الاطلاق الحقيقة فيكون مشتركا بين الواحد والكثير فقوله فانه يؤكد عطف على قوله لاختلاف اعداد الجمع فيكون دليلا آخر على الاجمال ويحتمل ان يكون عطفا على قوله لانه يطلق فيكون دليلا على مذهب التوقف والجواب عن الاول انه يحمل على الكل احترازا عن ترجيح البعض بلا مرجح فلا اجمال وعن الثاني ان التاكيد دليل العموم والاستغراق والا لكان تاسيسا لا تاكيدا صرح بذلك ائمة العربية وعن الثالث ان ائمة الرج على الاشتراك فيحمل عليه للقطع بانه حقيقة في الكثير على ان الكون الجمع مجازا في الواحد مما اجمع عليه ائمة اللغة والمراد بالجمع ههنا ما يعم صيغة الجمع كالرجال واسم الجمع كالناس وكان ابو سفيان واعد رسول الله عم يوم احد ان يوافيه العام المقبل ببدر الصغرى فلما دنا الموعد رعب وندم وجعل لنعيم بن مسعود الاشجعي عشرا من الابل على ان يخوف المؤمنين فيهم الذين قال لهم الناس اي نعيم بن مسعود ان الناس اي اهل مكة قد جمعوا اي الجيش لكم اي لقتالكم **قوله** لانه المتيقن استدل على مذهب القائل بانه لا يجوز اخلاء اللفظ عن المعنى والواحد في الجنس والثلث في الجمع هو المتيقن لانه ان اريد الاقل فهو عين المراد وان اريد ما فوقه فهو داخل في المراد فيلزم ثبوته على التقديرين بخلاف الكل فانه مشكوك لعدم العلم بان المراد هو البعض والجواب انه اثبات اللغة بالترجيح وهو باطل ولو سلم فالعموم ربما كان احوط فيكون ارجح ولا يخفى ان التوضيح بقوله لانه اه مبني على تقدير كون الجمع المنكر عاما وعلى ان الاقل في الجمع الكثير ايضا هو الثلثة على خلاف ما مرّ في دليل الاجمال **قوله** لان العموم استدل على مذهب

المختار بالمعقول والاجماع اما المعقول فلان العموم معنى ظاهر يعقله الاكثر وتمس الحاجة الى التعبير عنه فلا بد من ان يوضع له لفظ بحكم العادة كغيره من المعاني التي وضع لها الالفاظ لظهورها والحاجة الى التعبير عنها قوله فلا بد ان يكون لفظ يدل عليه يعني بالوضع ليثبت كونه عاما وفيه نظر لان المعنى الظاهر قد يستغنى عن الوضع له خاصة بالمجاز او الاشتراك او كون ذلك كخصوص الروائح والطعوم التي اكتفي بالتعبير عنها بالاضافة كرائحة المسك على ان هذا اثبات الوضع بالقياس واما الاجماع فلانه ثبت من الصحابة وغيرهم الاحتجاج بالعمومات وشاع ذلك وذاع من غير نكير فان قيل فهم ذلك بالقرائن قلنا فتح هذا الباب يؤدي الى ان لا يثبت للفظ مفهوم ظاهر لجواز ان يفهم بالقرائن فان قلنا فلئن لم ينقلوا نص الواضع بل اخذوا الاكثر من تتبع موارد الاستعمال قوله وعمتهما اي حرمة الجمع بينهما وطيا آية اخرى وهي قوله وان تجمعوا بين الاختين عطفا على المحرمات السابقة تتناول ذلك بطريق الدلالة لان الجمع بين الاختين في حرم نكاحا وهو سبب مفض الى الوطي فلان لا يحرم وطيا بملك اليمين اولى فاعترض بالاملاك لا يتعارض النص المبيح لانه بطريق العبارة واجيب بانه قد خص من المبيح الامة المجوسية والاخت من الرضاعة والمنكوحة فلم يبق قطعيا فعارضه النص المحرم وان كان بطريق الدلالة فاختار البعض اما ان تحريم الاختين وطيا بملك اليمين يثبت ايضا بالعبارة لان قوله ان تجمعوا في معنى مصدر معرف بالاضافة او اللام اي جمعكم او الجمع بين الاختين سواء كان في النكاح او في الوطي بملك اليمين قوله في مقدار ما تتناوله الآيتان لان اولات الاحمال لا يتناول المتوفى عنها زوجها الغير الحامل والذين يتوفون اي ازواج الذين يتوفون لا يتناول الحامل المطلقة فقوله واولات الاحمال باعتبار ايجاب عدة الحامل المطلقة بوضع الحمل لا يكون ناسخا وقوله والذين يتوفون باعتبار ايجاب عدة غير الحامل باربعة اشهر وعشر لا يكون منسوخا قوله لكن عند الشافعي وقد سبق ان القائلين بان العام يوجب الحكم فيما يتناوله منهم من ذهب الى ان موجبه ظني ومنهم من ذهب الى انه قطعي بمعنى انه لا يحتمل الخصوص احتمالا ناشيا عن الدليل تمسك الفريق الاول بان كل عام يحتمل التخصيص والتخصيص شايع فيه كثير بمعنى السموات والارض حتى صار بمنزلة المثل انه ما من عام الا وقد خص منه البعض وكفى بهذا دليلا على الاحتمال وبخلاف احتمال الخاص للمجاز فانه ليس بشايع في الخاص شيوع التخصيص في العام حتى يثبت عنه احتمال

83

المجاز في الخاص فان قيل بل لا معنى لاحتمال المجاز عند عدم القرينة لان وجود القرينة المانعة عن ارادة الموضوع له ماخوذ في تعريف المجاز قلنا احتمال القرينة كاف في احتمال المجاز وهو قائم لو لا القطع بعدم القرينة والارادة وما لا المختار عند البعض ان موجب العام قطعي ليستدل على اثباته اولا وعلى بطلان مذهب المخالف ثانيا واجاب عن تمسك المخالف اما الاول فتقريره ان اللفظ اذا وضع لمعنى كان ذلك المعنى لازما ثابتا لذلك اللفظ عند اطلاقه حتى يقوم الدليل على خلافه والعموم مما وضع له اللفظ فكان لازما له قطعا حتى يقوم دليل الخصوص كالخاص يثبت مسماه قطعا حتى يقوم دليل المجاز واما الثاني فتقريره انه لو جاز ارادة البعض بمثل العام من غير قرينة لارتفع الامان عن اللغة لان اكثر ما وقع في كلام العرب من الالفاظ العامة يحتمل الخصوص فلا يستقيم ما يفهم السامعون من العموم وعن الشرع لان عامة خطابات الشرع عامة فلو جوزنا ارادة البعض من غير قرينة لما صح منا فهم الاحكام بصيغة العموم ولكان الشارع منا الحكم بعتق جميع عبيده من قال كل عبد لي فهو حر وهذا يؤدي الى التلبيس على السامع وتكليفه بالمحال فان قيل لم لم يكلفنا الله ما ليس في الوسع سقط عنا اعتبار الارادة الباطنة في حق العمل بالعموم الظاهر لكنها بقيت في حق العلم فلم يثبت هنا الاعتقاد والقطع ومع القول بوجوب العمل بالعموم الظاهر لاستلزامه الاحتياط قلنا لما كانت التكليف بحسب الوسع وليس في وسعنا الوقوف على الباطن لم تعتبر الارادة الباطنة في حقنا لا علما ولا عملا واقيم السبب الظاهر مقام الباطن تيسيرا وبقي ما يفهم من العموم الظاهر قطعيا وقد يقال ان العلم عمل القلب وهو الاصل وطالما تعتبر الارادة الباطنة في حق التبع وهو العمل فاولى ان لا يعتبر في حق الاصل وهو العلم وفيه لانه ينتقض بخبر الواحد والقياس ولان عدم اعتبارها في حق التبع احتياط وذلك في العمل دون العلم ولان الاصل اقوى من التبع فيجوز ان لا يقوى مثبت التبع على اثبات الاصل واما الثالث وهو الجواب عن تمسك المخالف فقد ذكر على وجه يستتبع الجواب عن المعتدل القائلين بالتوقف في العموم بانه يؤكد بكل واجمعين وتوكيد وهو عدم الاحتمال الناشي عن الدليل فيجوز ان يكون العام قطعيا مع انه يحتمل الخصوص احتمالا غير ناش عن الدليل كما ان الخاص قطعي مع احتمال المجاز كذلك يؤكد العام بكل واجمعين ليصير محكما ولا يبقى فيه احتمال الخصوص اصلا كما يؤكد الخاص في مثل جاءني زيد نفسه او عينه لدفع احتمال المجاز بان يجيء رسوله او كتابه وان اريد انه يحتمل التخصيص احتمالا

ناشيا عن الدليل فهو ممنوع قوله لان التخصيص شايع فيه وهو دليل الاحتمال قلنا لا نسلم ان التخصيص الذي يورث
الشبهة والاحتمال شايع بل هو في غاية القلة لانه انما يكون بكلام مستقل موصول بالعام على ما عرفت
وفيه نظر لان مراد الخصم بالتخصيص قصر العام على بعض المسميات سواء كان بغير مستقل او بمستقل موصول
او متراخ ولا شك في شيوعه وكثرته بهذا المعنى لما اوقع النزاع في اطلاق اسم التخصيص على ما يكون
بغير المستقل او بالمستقل المتراخ فلذا ان يقول قصر العام على بعض المسميات سايع فيه بمعنى ان اكثر العمومات
مقصورة على البعض فيورث الشبهة في تناول الحكم لجميع الافراد في العام سوا الحق له مخصص او لا ويصير
دليلا على احتمال الاقتصار على البعض فلا يكون قطعيا وح لا ينطبق الجواب المذكور عليه اصلا
ولا يكون لقوله بلا قرينة معنى والمص توهم ان مراد الخصم ان التخصيص شايع في العام فيورث الشبهة في
في تناوله لجميع ما بقي بعد التخصيص كما هو المذهب في العام الذي خص منه البعض ولهذا قال لا نسلم ان التخصيص
الذي يورث الشبهة في العام شايع بلا قرينة وقد عرفت ان المراد ان التخصيص اي القصر على البعض
سايع لكثرة في العمومات بالقراين المخصصة فيورث شبهة البعضية في كل عام فيصير ظنيا في الجميع وح لا يكون
لا ينطبق الجواب المذكور عليه اصلا ولا يكون لقوله بلا قرينة معنى ثم لا يخفى ان قوله وان كان
المخصص هو الكلام فانه كان صرح الا انه تخصيص لا يستقيم الا اذا اريد بالمخصص الاول ما اراده الخصم
وح لا فايدة في منع كونه مخصصا بالمعنى الاعم الاخص قوله ولا اثبت هذا اي كون العام قطعيا
عندنا خلافا للشافعي فالا تعارض الخاص والعام بالا بدال احدهما على ثبوت الحكم والآخر
على انتفائه فاما ان نعلم تاخر احدهما عن الآخر اولا فان لم نعلم حمل على المقارنة وان جاز
ان لا يكون احدهما في الواقع ناسخا للآخر والآخر منسوخا لتقدمه وانما قيدنا بالجواز لاحتمال
ان يكون اي ص في الواقع موصولا بالعام فيكون مخصصا لا ناسخا ولذا حمل على المقارنة فعند
الشافعي يخص العام بالخاص لانه ظني والخاص قطعي فلا يثبت حكم التعارض وعندنا يثبت
حكم التعارض في القدر الذي تناوله الخاص والعام جميعا لا في القدر الذي تفرد العام بتناوله
فان حكمه ثابت بلا معارض وسمي حكم تعارض النصين عند الجهل بالتاريخ مثال ذلك
قوله تعالى والذين يتوفون منكم وقوله تعالى واولات الاحمال على راي علي فيثبت حكم التعارض
في الحامل المتوفى عنها زوجها لا في الحامل المطلقة اذ لا يتناولها الا الثانية فان قيل كل من الآيتين عام

انما دل على الوجود دون الامكان ولان التوحيد هو بيان وجوده ونفي الآلهة غيره لا بيان امكانه وعدم امكان
غيره ولا يجوز ان يكون الاستثناء مفرغا واقعا في الخبر لان المعنى على نفي الوجود عن آلهة سوى الله لا على نفي
مغايرة الله عن كل آلهة قوله والنكرة في موضع الشرط تريد ان الشرط في مثل ان فعلت فعبدي حر او امرأته
طالق لليمين على تحقيق نقيض مضمون الشرط فان كان الشرط مثبتا مثل ان ضربت رجلا فكذا فهو للمنع
بمنزلة قولك والله لا اضرب رجلا وان كان منفيا مثل ان لم اضرب رجلا فكذا فهو يمين للحمل
بمنزلة قولك والله لاضربن رجلا ولا شك ان النكرة في الشرط المثبت خاص تفيد الايجاب الجزئي
فيجب ان يكون في جانب النقيض للعموم والسلب الكلي والنكرة في الشرط المنفي عام يفيد السلب الكلي
فيجب ان يكون في جانب النقيض للخصوص والايجاب الجزئي فظهر ان عموم النكرة في موضع الشرط
ليس الا عموم النكرة في موضع النفي قوله وكذا النكرة الموصوفة بصفة عامة وهي لا تختص بفرد واحد
من افراد تلك النكرة كما لو حلف لا اجالس الا رجلا [illegible] فجالس كل واحد فان هذا الوصف
لا يصدق الا على فرد واحد ويستدل المص على عمومها بوجهين الاول الاستعمال في قوله تعالى ولعبد مؤمن
خير من مشرك وقوله معروف خير من صدقة يتبعها اذى للقطع بان هذا الحكم عام في كل عبد مؤمن وفي كل قول
معروف مع ان قوله تعالى ولعبد مؤمن وقع في معرض التعليل للنهي عن نكاح المشركين وهو عام لما ذكرناه
من ان الجمع المعرف باللام في النفي والاثبات فيجب عموم العلة ليلايم عموم الحكم وفي هذا الثاني الرد
على من زعم ان عموم النكرة الموصوفة تختص بغير الخبر او بطلته اي او بالنكرة المستثناة من النفي الثاني
ان تعليق الحكم بالوصف المشتق سواء ذكر موصوفه او لم يذكر مشعر بان ماخذ الاشتقاق الوصف علة
لذلك الحكم فيعم الحكم بعموم علته وهذا مراد من قال الصفة والموصوف كشي واحد فعمومها عمومه والدال
على هذا الاصل انه لو حلف لا اجالس الا رجلا كنت مجالسا رجلين ولو حلف لا يجالس الا رجلا عالما
يجالس عالمين او اكثر وقد يقام في بيان ذلك ان الاستثناء ليس مستقلا بحكمه انما يؤخذ من صدر الكلام
فلولا ان النكرة في صدر الكلام عامة لوقوعها في سياق النفي اذ المعنى لا اجالس رجلا عالما ولا رجلا جاهلا
ولا غيرهما الا رجلا عالما ولا يخفى ان هذا البيان يجري بعينه في مثل لا اجالس الا رجلا والوجه ما اشار اليه
شمس الائمة حيث قال ان النكرة اذا كانت غير موصوفة فالاستثناء باسم الشخص فيتناول واحدا واذا
كانت موصوفة فالاستثناء بصفة النوع فيختص ذلك النوع بعينه اثره مستثنى وتحقيق ذلك ان في النكرة

معنى الوحدة

والجنسية فيكون لا اجالس الا رجلا معناه الا رجلا واحدا فيحنث بمجالسة رجلين الا انه قد ينضم اليها قرينة
دالة على ان القصد منها الى مجرد الجنسية دون الوحدة فلا يختص ببعض الافراد كما اذا وصف بصفة عامة
والحكم مما يصح تعليله بهذا الوصف فانه يعلم من ذلك تعلق الحكم بكل ما يوجد فيه الوصف الا ان الوصفية لا تتحتم
في الوصف للقطع بان القصد في مثل تمرة خير من جرادة والكرم رجلا لا امراة الى الجنس دون الفرد والا كل
وصف قد يصلح قرينة للقطع بانه لا عموم في مثل لقيت رجلا عالما ووالله لا اجالس الا رجلا عالما وحصل البر
بمجالسة واحد فالحاصل ان النكرة في غير موضع النفي قد تعم بحسب اقتضاء المقام الا انه يكثر في النكرة
الموصوفة بوصف عام **قوله** خاص من وجه وعام من وجه فان قلت قد صرح فيما سبق بان اللفظ
الواحد لا يكون خاصا وعاما من حيثية قلت المراد بالخاص ههنا الخاص الحقيقي اعني ما وضع
لكثير محصور او لواحد بل الاضافي اي ما يكون متناولا لبعض ما تناوله لفظ آخر لا لجميعه فيكون اللفظ
متناولا بالاضافة اليه وهو مع خصوصه وهذا كما قالوا في قوله تعالى والذين يتوفون منكم واولات
الاحمال ان كلا منهما بالنسبة الى الآخر خاص من وجه عام من وجه وذكر ابن الحاجب ان التخصيص يطلق على قصر
اللفظ على بعض مسمياته وان لم يكن عاما كما يطلق العام على اللفظ لتعدد مسمياته مثل العشرة
قوله والنكرة في غير هذه المواضع اي النفي والشرط المثبت والوصف بصفة عامة تخص لانها موضوعة
للفرد فلا تعم الا بدليل يوجب العموم ولا يخفى ان النكرة المصدرة بلفظ كل مثل اكرم كل رجل والنكرة
المستغرقة باقتضاء المقام كقوله علمت نفس وقولهم تمرة خير من جرادة واقعة في غير تلك المواضع
مع انها عامة ثم النكرة لما كانت خاصا فان وقعت في الامر فهي مطلق يدل على نفس الحقيقة من غير تعرض
لامر زائد وهذا معنى قولهم المطلق هو المتعرض للذات دون الصفات لا بالنفي ولا بالاثبات
كقوله تعالى ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة فانه انشاء للامر بمنزلة صيغ العقود مثل بعت واشتريت
وان وقعت في الاخبار مثل رأيت رجلا فهي لاثبات واحد مبهم من ذلك الجنس غير معلوم
التعين عند السامع وجعله مغايرا للمطلق باعتبار اشتماله على قيد الوحدة وللقائل ان يقول
لا نم عدم تعرض المطلق بقيد الوحدة للقطع بان معنى ان تذبحوا بقرة ذبح بقرة واحدة ومعنى فتحرير
رقبة اعتاق رقبة واحدة وكان المراد ان ذلك ليس بلازم بل يجوز ان يراد به نفس الحقيقة او فرد منها او ما صدقت
هي عليه واحدا او كثيرا ولهذا افترق المحققون بان الحكم في نحو الحصة محتملة لحصص كثيرة مما يندرج تحت امر مشترك

87

مطلب اعادة النكرة نكرة

من غير تعيين واما النزاع في عموم النكرة في الاثبات والاخبار فالحق انه لفظي لان القائلين بالعموم لا يريدون
شمول الحكم لكل فرد حتى يجب في مثل اعط الدرهم فقيرا صرفه الى كل فقير وفي مثل ان تذبحوا بقرة ذبح كل بقرة
وفي مثل فتحرير رقبة تحرير كل رقبة بل المراد العرف الى فقير اي فقير كان وكذا المراد ذبح بقرة اي بقرة كانت
وتحرير رقبة اي رقبة كانت فان سمي مثل هذا عاما فعام والا فلا على انهم جعلوا مثل من دخل هذا الحصن اولا
فله كذا عاما مع انه من هذا القبيل فما جعل مستغرقا فهو نكرة كذلك والا فلا جهة لهذا العموم **قوله** وان اعيدت
نكرة لما انجر الكلام الى ذكر النكرة ووافقتها في العموم والخصوص اردفه بما اشتهر من ان النكرة اذا اعيدت نكرة
فالثاني غير الاول والمعرفة بالعكس والكلام فيما اذا اعيد اللفظ الاول اما مع كيفيته من التعريف والتنكير او بدونها
و ح يكون طريق التعريف هو اللام او الاضافة ليصح اعادة المعرفة نكرة وبالعكس وتفصيل ذلك ان المذكور اولا
اما ان يكون نكرة او معرفة وعلى التقديرين اما ان يعاد نكرة او معرفة فيصير اربعة اقسام وحكمها ان ينظر
الى الثاني فان كان نكرة فهو مغاير للاول والا لكان المناسب هو التعريف بناء على كونه معهودا سابقا
في الذكر وان كان معرفة فهو الاول حملا له على المعهود الذي هو الاصل في اللام والاضافة وذكر في
الكشف ان اعيدت النكرة نكرة فالثاني مغاير للاول والا فعينه لان المعرفة تستغرق الجنس والنكرة
تتناول البعض فيكون داخلا في الكل سواء قدم او اخر ومثل لاعادة المعرفة نكرة بقول الحماسي
صفحنا عن بني ذهل وقلنا القوم اخوان عسى الايام ان يرجعن قوما كالذي كانوا مع القطع
بان الثاني عين الاول وفيه نظر اما اولا فلان التعريف لا يلزم ان يكون للاستغراق بل العهد
هو الاصل وعند تقدم المعهود لا يلزم ان يكون النكرة عينه واما ثانيا فلان معنى كون الثاني عين
الاول ان يكون المراد به هو المراد بالاول والجزء بالنسبة الى الكل اي الكل ليس كذلك واما ثالثا فلان
اعادة المعرفة نكرة مع مغايرة الثاني للاول كثير في الكلام قال الله تعالى ثم آتينا موسى الكتاب
الى قوله وهذا كتاب انزلناه وقال الله تعالى اهبطوا بعضكم لبعض عدو وقال الله تعالى ورفع بعضكم فوق
بعض درجات الى غير ذلك واعلم ان المراد ان هذا هو الاصل عند الاطلاق وخلو المقام عن القرائن
والا فقد تعاد النكرة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله وقالوا
لولا انزل عليه آية من ربه قل ان الله قادر على ان ينزل آية ثم جعل من بعد ضعف قوة ثم جعل من بعد
قوة ضعفا وشيبة يعني قوة الشباب ومنه باب التاكيد اللفظي وقد تعاد النكرة معرفة مع

المغايرة

مبارك

كقوله تعالى هذا كتاب انزلناه اليك الى قوله ان تقولوا انما انزل الكتاب على طائفتين من قبلنا وقد يعاد
المعرفة وهو غير المغاير كقوله تعالى وهو الذي انزل عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من
الكتاب وقد يعاد المعرفة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى انما الهكم اله واحد ومثله كثير في الكلام كقوله
هذا العلم علم كذا وكذا او دخلت الدار فرايت دارا كذا وكذا ومنه بيت الحماسة **قوله** فلذلك في قوله
يعني ان المعرفة مثل النكرة في حالتي الاعادة معرفة والاعادة نكرة في انها اعيدت معرفة كان الثاني
هو الاول وان اعيدت نكرة كان الثاني غيره وما كانت عبارة المتن تحتمل عكس ذلك بان يتوهم ان
المعرفة لو اعيدت معرفة فالثاني مغاير هو الاول كالنكرة لو اعيدت معرفة فسر في الشرح
بما ذكرنا دفعا لذلك التوهم **قوله** لن يغلب عسر يسرين منقول عن ابن عباس رضي الله عنه وابن مسعود رضي الله عنه
وروي عن النبي عم انه خرج الى اصحابه ذات يوم فرحا مستبشرا وهو يضحك ويقول لن يغلب عسر
يسرين وهذا يدل على ان الثاني مغاير للاول في النكرة بخلاف المعرفة فتنكير يسر للتفخيم او الافراد وتعريف
العسر للعهد اي العسر الذي انتم عليه او للجنس اي الذي يعرفه كل احد وقال فخر الاسلام فيه نظر ووجهه
بان الجملة الثانية ههنا تاكيد للاولى لتقرير ما في النفس وتمكينها في القلب لانها تكرير صريح لها
فلا يدل على تعدد اليسر كما لا يدل قولك ان مع زيد كتابا ان مع زيد كتابا على ان معه كتابين فاشار
اليه المص بقوله والاصح ان هذا تاكيد **قوله** وان اقر بالف يعني لو اقر صكا وعليها في القلب
لانها تكرير على الشهود فاقر عندهم مرتين او اكثر بالف في ذلك الصك فالواجب الف واحد اتفاقا
لان الثاني هو الاول لكونه معرفا بالمال الثابت في الصك وان لم يتقيد بالصك بل اقر بحضرة شاهدين بالف
ثم في مجلس آخر بحضرة شاهدين بالف من غير بيان للسبب فعند ابي حنيفة رح يلزمه الفان بشرط
مغايرة ان هذين الآخرين للاولين في رواية وبعدم مغايرتهما لهما في رواية وهذا انما هو على
ان الثاني غير الاول كما لو اكتب بكل الف صكا واشهد على كل صك شاهدين وعندهما لم يلزمه الا الف
واحد لدلالة العرف على ان تكرار الاقرار لتاكيد الحق بالزيادة في الشهود وان اتحد المجلس فاللازم
الف واحد اتفاقا على تخريج الكرخي لان للمجلس تاثيرا في جمع الكلمات المتفرقة وجعلها في حكم كلام
واحد وانما قيدنا كلا من الاقرارين بكونه عند شاهدين لانه لو اقر بالف عند شاهد واحد والف
عند شاهد آخر او بالف عند شاهدين والف عند القاضي فاللازم واحد اتفاقا كذا في المحيط بنى

الف

صورتان احديهما ان يقر عند شاهدين بالف منكر ثم في مجلس آخر عند شاهدين بالف مقيد بهذا
الصك وينبغي ان لا يكون الواجب الفا اتفاقا لان النكرة اعيدت معرفة والاخرى ان يقر بالف مقيد
بالصك عند شاهدين ثم في مجلس آخر بالف منكر عند شاهدين وصرح المص فيها انه يجب ان يكون اللازم
عند ابي حنيفة الفين بناء على انها معرفة اعيدت نكرة فيكون الثاني مغايرا للاول **قوله** ومنها اي
ومن النكرة تعم بالصفة يريد انها باعتبار اصل الوضع للخصوص والقصد الى الفرد كسائر النكرات وانما
تعم بعموم الصفة كما سبق في لا اكلم الا رجلا عالما وتنكيرها حال الاضافة الى النكرة ظ واما عند
الاضافة الى المعرفة فمعناه ايما الواحد مبهم يصلح لكل واحد من الآحاد على سبيل البدل وان كانت
معرفة بحسب اللفظ والمراد بوصفها الوصف المعنوي لا النعت النحوي لان الجملة بعدها قد يكون
خبرا او صلة او شرطا وقد صرح في قوله تعالى ليبلوكم ايكم احسن عملا انها نكرة وصفت بحسن
العمل وهو عام فعمت بذلك مع انه لا خفاء في انها مبتدا واحسن عملا خبره والاظهر ان عمومها بحسب
الوضع للعموم نظائرها من اعتق اي عبيدي دخل الدار واعتق اي عبيدي من دخل الدار
ولا يستدل الا على خصوصهما لعود الضمير المفرد اليه مثل اي الرجال اتاك وبصحة الجواب بالواحد منه
زيدا او عمرو وضعيف لجريان ذلك في كثير من كلمات العموم مثل من وما وغيرهما **قوله** فان قال اي
عبيدي ضربك فهو حر فضربوه جميعا معا او على الترتيب عتقوا جميعا وان قال اي عبيدي ضربته
فهو حر فضربهم جميعا لا يعتق الا واحد منهم وهو الاول ان ضربهم على الترتيب لعدم المزاحم والا
فالخيار الى المولى لان نزول العتق من جهته ووجه الفرق انه وصف في الاول بالضرب وهو
عام وفي الثاني قطع عن الوصف لان الضرب انما اضيف الى المخاطب لا الى النكرة التي تناولها اي
وانما يعتقوا جميعا ولا واحد منهم فيما اذا قال ايكم حمل هذه الخشبة فهو حر والخشبة مما يطيق حملها
واحد فحملوها معا لان الشرط هو حمل الخشبة بكمالها ولم يحملها واحد منهم حتى لو حملوها على التعاقب
يعتق الاول واما اذا كانت الخشبة لا يطيق حملها واحد فحملوها معا عتقوا جميعا لان المقصود
صيرورة الخشبة محمولة الى موضع حاجته وهذا يحصل بمطلق فعل الحمل من كل منهم وقد حصل بخلاف
الصورة الاولى فان المقصود معرفة جلادتهم وذلك انما يحصل بحمل الواحد منهم تمام الخشبة
لا بمطلق الحمل **قوله** وهذا الفرق مشكل من جهة النحو لانه ان اريد بالوصف النعت النحوي فلا

تمام

نوع من الصور تبين لانه اريد لغو الجملة صلة او شرطا لان ايا معناه موصولة او شرطية باق التي ذه وان اريد
الوصف من جهة المعنى فهي موصوفة في الصورتين لانها وصف في الاولى بالضاربية التي لحق وصف في الثانية
بالمضروبية له والقول بان الاولى وصف والا قطع عن الوصف يحكم الا يرى ان يوما جما لغوا قال والله لا اقرب
الا يوما اقربكا فيه عام بعموم الوصف مع انه مسند الى ضمير المتكلم واجاب صاحب الكشف بان القرب
قائم بالضارب فلا يعوم بالمضروب لامتناع قيام الوصف الواحد بمحلين بخلاف الزمان فان الفعل متصل
به حقيقة فيجوز ان يصير اليوم عاما به وايضا المفعول به فضلة تثبت ضرورة فيقدر بقدرها فلا تتعدى اثره
الى التعميم بخلاف المفعول فيه فانه صرح به وقصد وصفه بصفة عامة مع ما بين الفعل والزمان من التلازم
وفيه نظر اما اولا فلان الضرب صفة اضافية لها تعلق بالفاعل وبهذا الاعتبار هو وصف له وتعلق
بالمفعول به وبهذا الاعتبار هو وصف له ولا امتناع في قيام الاضافيات بالمضافين واما ثانيا
فلان الفعل المتعدي يحتاج الى المفعول به في التعقل والوجود جميعا والى المفعول فيه في الوجود فقط
فاتصاله بالاول اشد وان المفعول به ههنا انما هو في ربط الصفة بالموصوف لا في التعميم وكونه ضروريا
لا ينافي الربط ولو سلم فالفاعل ايضا ضروري فينبغي ان لا يتعدى اثره في التعميم وكونه غير فضلة لا ينافي
ضرورته كما قوله وههنا فرق آخر وهو ان المعنى حاصله ان ايا لواحد منكر ففي الصورة الاولى ان لم يعتق
واحد يلزم بطلان الكلام بالكلية وان عتق واحد دون واحد يلزم الترجيح بلا مرجح فلا اولوية
للبعض فتعين عتق الكل ومعنى الوحدة باق من جهة ان عتق كل متعلق بضربه مع قطع النظر عن الغير
فهو بهذا الاعتبار واحد منفرد عن الغير وفي الصورة الثانية يتعين الواحد باختيار المخاطب
ضرورة لان الكلام لتخيير المخاطب في تعيينه فتحصل الاولوية ويثبت الواحد من غير عموم وظاهره انه لا يعني
بالتخيير الفاعل في صورة الاولى لانه انما يعتقد في متعدد ولا تعدد في الفاعل ومذا الفرق مشكل
اما اولا فلان الصورة الثانية قد يكون بحيث لا يتصور فيها التخيير مثل اي عبيدي وطئته
الشمس ع عصل كمثل كشر فهو حر واما ثانيا فلان الكلام فيما لم يقع من المخاطب اختيار البعض بل ضرب
الجميع معا او على الترتيب فينبغي ان لا يعتق واحد منهم لعدم وقوع الشرط وهو اختيار البعض
او يعتق كل واحد لما ذكر في صورة الاولى بعينه ضرورة ان يعتبر كل منفردا بالمضروبية كما في الضاربية
واما ثالثا فلانا لا نسلم في الصورة الاولى عدم اولوية البعض مطلقا بل الاخر او معا وعلى هذا التقدير

لا يلزم من عدم اولوية البعض عتق كل واحد ضرورة ان يعتق واحد منهم ويكون الخيار الى المولى في
ما في الصورة الثانية وكما لو قال اعتقت واحدا من عبيدي فانه فانه لا يصح الايقاع ولم يثبت عتق
كل واحد وليس البعض اولى من البعض يلزم بطلان الكلام بالكلية ضرورة ان يكون الكلام لاعتاق كل
واحد ويكون خيار التعيين الى المولى فان قلت كون اي للواحد انما يصح في المضاف الى المعرفة
مثل اي الرجال واي الرجلين واما اذا اضيف الى النكرة فقد يكون للاثنين مثل اي رجلين ضربا كل
قلت مراده المضاف الى المعرفة لان الكلام في اي عبيدي ضربك او ضربته قوله ومنها من ويكون
شرطية واستفهامية وموصولة وموصوفة والاوليان يعمان في العقول لان معنى من جاء في فله
درهم ان جاء زيد وان جاء عمرو وهلم جرا الى جميع الافراد ومعنى من في الدار ازيد في الدار ام عمرو والى غير
ذلك فعدل في الصورتين الى لفظ من قطعا للتطويل المتعسر والتفصيل المتعذر واما الاخريان
فقد يكونان للعموم وشمول ذوي العقول وقد يكونان للخصوص وارادة البعض كما في قوله تعالى ومنهم من يستمعون
اليك ومنهم من ينظر اليك بجمع الضمير وافراده نظرا الى المعنى بجمع الضمير لا يدل على العموم الاعقل من يكتفي في العموم
بانتظام جمع من المسميات قوله فيعتقهم الا واحدا هو آخرهم ان وقع الاعتاق على الترتيب والا فالخيار
الى المولى وذلك لان الاستعمال من في التبعيض سواء مع الكثير حيث يكون مجرورها ذا ابعاض فيحمل
عليه ما لم توجد قرينة تؤكد العموم وترجح البيان كما في من شاء من عبيدي عتقه فهو حر بقرينة
اضافة المشية الى ما هو من الفاظ العموم ولقوله تعالى فاذن لمن شئت منهم وقوله تعالى ترجي من تشاء
منهن بقرينة قوله تعالى والمتقوالهم وقوله تعالى ذلك ادنى ان تقر اعينهن فانها ترجح العموم وكون من للبيان
فصار الفرق بين من شاء من عبيدي وبين من شئت من عبيدي ان في الاول قرينة دالة على ان
من للبيان دون التبعيض بخلاف الثاني وقد يقال ان العموم هنا بعموم الصفة والمشية صفة الفاعل دون
المفعول فلو سلم فالمفعول عتقه لا كلمة من وضعفه ظاهر وبينهما فرق آخر وهو ان المعنى تقدير ان من
للتبعيض او للبيان والتبعيض متيقن ثابت على التقديرين ضرورة وهو البعض في ضمن الكل
وارادة الكل محتملة فيحمل من على التبعيض احترازا بالمتيقن المقطوع وتركا للمحتمل المشكوك ففي
من شاء من عبيدي امكن العمل بعموم من وتبعيض من بان يعتق كل واحد لانه ما علق عتق كل
بمشيته مع قطع النظر عن الغير كان كل من شاء العتق بعضا من العبيد بخلاف من شئت من عبيدي

فان المخاطب لو شاء عتق الكل سقط معنى التبعيض بالكلية وملاحظ على تقدير تعلق المشية بالكل وفيه
لا بمن شاء المخاطب عتقه ليس بعض العبيد بل كلهم واما على تقدير الترتيب ففيه اشكال لانه يصدق على كل
انه شاء المخاطب عتقه حال كونه بعضا من العبيد ويمكن الجواب بان تعلق المشية للكل على الانفراد او ما يطلق
لا الاطلاع عليه والظاهر من اعتاق الكل تعلق المشية بالكل فلا بد من اخراج البعض ليتحقق التبعيض
وههنا نظر وهو ان البعضية التي تدل عليها من هي البعضية المجردة المنافية للكلية لا البعضية التي
هي اعم من ان يكون في ضمن الكل او بدونه وح لا نم ان التبعيض متيقن وهو ظ **قوله** ومنها ما في غير
العقلاء هذا قول بعض ائمة اللغة والاكثرون على انه يعم العقلاء وغيرهم فان قيل في قوله تعالى فاقرؤا
ما تيسر من القرآن يجب قراءة في الصلوة جميع ما تيسر عملا بالعموم كما في قولهم ان كان ما في بطنك غلاما
فانت حرة قلنا بناء الامر على التيسير دل على ان المراد ما تيسر بصفة الانفراد دون الاجتماع لانه عند
الاجتماع ينقلب متعسرا **قوله** وقد مر وجههما اما وجه قول ابي يوسف ومحمد فهو ان ما عام ومن للبيان
والثلث جميع عدد الطلاق المشروع واما وجه قول ابي حنيفة فهو ان من للتبعيض فيجب ان لا يكون ما شاء الا
بعض الثلث **قوله** وبهما يحكان ليس المراد انهما لا يقبلان التخصيص اصلا لان في قوله تعالى والله خلق كل
وقوله واوتيت من كل شيء مخصوص على ما سبق بل المراد انهما لا ينفكان خاصين بان يقال كل رجال او جميع
الرجال والمراد واحد بخلاف سائر ادوات العموم على ما سبق في المعرف باللام ومن وما وذكر
شمس الائمة وفخر الاسلام ان كلمة كل تحتمل الخصوص ككلمة من كما لو قال كل من دخل هذا الحصن اولا
فله كذا من الدراهم فدخلوه على التعاقب فالنفل للاول خاصة لاحتمال الخصوص في كلمة كل فان الاول
اسم لفرد سابق وهذا الوصف متحقق فيه دون من دخل بعده وقد جعل الحصن مثل ذلك في العموم
الذي يكون تناوله على سبيل البدل **قوله** فان دخل الكل يعني اذا اضيف لفظ كل فهو لعموم افراده ولو اذا
اضيف الى المعرفة فلعموم اجزائه فيصح كل رجل يشبعه هذا الرغيف بخلاف كل الرجال ويصح كل الرجل يحمل
هذا الحمل في كل رجل **قوله** فدخل عشرة معا الخ فان ذلك لانهم لو دخلوا متعاقبين فالنفل للاول خاصة
لان من دخل بعده ليس داخلا اولا لكونه مسبوقا بالغير ومعنى الاول السابق الغير المسبوق **قوله** فلكل
واحد من العشرة الداخلين معا او بالنسبة الى المتخلف الذي يقدر دخوله بعد فتح الحصن وذلك لان الداخل اولا يجب
ان يعتبر اضافته الى الداخل ثانيا لا الى من ليس بداخل اصلا **قوله** بخلاف من دخل اي لو قال من دخل هذا الحصن

اولا فله الف فدخل عشرة معا لم يكن لهم ولا لواحد منهم شيء لانه ليس عموم من على سبيل الانفراد بل عموم الجنس
ومنهم من لم يتحقق احد دخل اولا ولا يجوز ان يجعل من استعارة من الكل او عن الجميع ليكون منهم او للمجموع نفل
واحد لان عموم الكل على سبيل الانفراد وعموم الجميع على سبيل الاجتماع قصدا وعموم من انما يثبت ضرورة ابهامه
كالنكرة في موضع النفي فلا مشاركة تصحح الاستعارة **قوله** ولنا الفرق الخ حاصله ان الاول هو
السابق على جميع ما عداه وهو بهذا المعنى لا يتعدد فعند اضافة الكل اليه يجب ان يكون بمجاز السابق
على الغير مطلقا سواء كان جميع ما عداه او بعضه كالمتخلف ليجري فيه التعدد فيصح اضافة الكل الاول
اليه فعلى هذا يجب ان لا يكون من نكرة موصوفة لو كانت موصولة وهي معرفة لكان كل الاول
بمعنى كل الرجال الذين يدخلون هذا الحصن فلهم كذا فيجب ان يكون للمجموع نفل واحد وفي هذا الوجه نظر
وهو انه يقتضي في صورة الدخول فرادى ان يستحق النفل كل واحد منهم غير الاخير لم يخرج عموم هذا
المجاز اعني السابق بالنسبة الى المتخلف وليس كذلك لتصريحهم بان النفل للاول خاصة ويمكن الجواب
بان قيد عدم المسبوقية بالغير له فلا يصدق الا على الاول خاصة ومما يجب التنبيه له ان اولا ههنا
ظرف بمعنى قبل وليس من اوصاف الداخلين حتى لا يرد ان قولهم الاول اسم للفرد السابق الداخل
اولا مثلا اسم لذلك **قوله** فان قال جميع من دخل هذا الحصن اولا اعلم ان المشروط له النفل في هذا
تقييد دخول الحصن بقيد الاولوية اما ان يكون مذكورا بلفظ من او مع اضافة الكل او الجميع
اليه وعلى التقادير الثلث اما ان يكون الداخل واحدا او متعددا معا او على سبيل التعاقب
يصير تسعة فان كان الداخل واحدا فقط فله كمال النفل في الصور الثلاث اما في من دخل وكل
من دخل فظ واما في جميع من دخل فلان هذا التنفيل للتشجيع واظهار الجلادة فلما استحق الجماعة
بالدخول اولا فالواحد اولى لان الجلادة في ذلك اقوى وان كان الداخل متعددا فان دخلوا معا
فالنفل لهم في صورة من دخل ولكل واحد نفل تام في صورة كل من دخل وللمجموع نفل واحد في صورة
جميع من دخل لان لفظ جميع للاحاطة على صفة الاجتماع فالعشرة كشخص واحد سابق بالدخول
على سائر الناس بخلاف كل فان عمومه على سبيل الانفراد كما مر وان دخلوا على سبيل التعاقب
فالنفل للاول منهم في الصور الثلاث اما في من وكل فظ واما في الجميع فلانه يجعل مستعارا
لكل لقيام الدليل على استحقاق الواحد وهو ان الجلادة في دخوله وحده اقوى فهو بالنفل احرى

اى يستحق الواحد النفل كالجميع لقيام الدليل

كذا ذكر فخر الاسلام واعترض بان في ذلك جمعا بين الحقيقة والمجاز لانهم لو دخلوا معا استحقوا النفل عملا بعموم الجمع فلو دخلوا افرادى استحقه الاول منهم عملا بمجازه كما لو انهم لو دخلوا الاوائل منهم واجيب بانهم ان دخلوا معا يحمل الكلام على الحقيقة وان دخلوا فرادى او دخل واحد فقط يحمل على المجاز ورده صاحب الكشف والمحقق بان امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز انما هو بالنظر الى الارادة دون الوقوع ونحن هنا قد تحقق الجمع في الارادة ليصح الحمل تارة على حقيقة الجمع واخرى على مجازه كما يتم اقتلوا اسدا او نهر اشجع لو رجل شجاع حتى يحمل مستقلا بانهما كان لو اخرج بلفظ كل فلا دفع لهذا الاشكال اورد المحقق كلاما حاصله ان الجمع ههنا ليس بمعناه الحقيقي حتى يتوقف استحقاق النفل على صفة الاجتماع للقرينة الصارفة عن ذلك وهو ان هذا الكلام للتشجيع والتحريض على الدخول اولا على ما ذكرنا وليس ايضا مستعارا بمعنى كل من دخل اولا حتى يستحق كل واحد كمال النفل عند الاجتماع لعدم القرينة على ذلك بل هو مجاز عن السابق في الدخول واحدا كان او جماعة فيكون للجماعة نفل واحد كما للواحد عملا بعموم المجاز وهذا المعنى بعض مفهوم كل من دخل اولا لان معناه ان السابق يستحق النفل وانه لو كان جماعة لكان لكل واحد من احادها كمال النفل فصار جميع من دخل اولا مستعار البعض معنى كل من دخل اولا فان قوله الكل الاول يدل على امرين معناه ان مدلوله مجموع الامرين لا انه كل واحد منهما مدلولا على حدة حتى يكون مشتركا بينهما فان قلت فالامر الاول هو لاستحقاق السابق النفل واحدا كان او جماعة من غير قيد عدم لاستحقاق كل واحد من الجماعة تمام النفل وههنا قد اعتبر ذلك مع هذا القيد فلا يكون المراد هو الامر الاول قلت عدم استحقاق كل واحد تمام النفل ليس من جهة انه معتبر في المعنى المجازي بل من جهة انه لا دليل على الاستحقاق والحكم لا يثبت بدون الدليل فقوله لا يراد المعنى الحقيقي اي اعتبار وصف الاجتماع ولهذا استحق الواحد و لا الامر الثاني اي ليستحق كل واحد تمام النفل عند الاجتماع ولهذا كان لمجموع الداخلين معا نفل واحد وقوله حتى لو دخل جماعة تفريع على عدم ارادة المعنى الثاني واعلم انهم لو حملوا الكلام على حقيقته وجعلوا الاستحقاق المنفرد كمال النفل ثابتا بدلالة النص لكفى **قوله** مسئلة تحديد محل النزاع على ما صرح به في اصول ابن الحاجب انه اذا حكى الصحابي فعلا من افعال النبي عم بلفظ ظاهره العموم مثل نهى عن بيع الغرر وقضى بالشفعة للجار هل يكون عاما او لا فذهب

95

بعضهم الى العموم لان الظاهر من حال الصحابي العدل العارف باللغة انه لا ينقل العموم الا بعد علمه بتحققه وذهب الاكثرون الى انه لا يعم لان الاحتجاج انما هو بالمحكي لا الحكاية والعموم انما هو في الحكاية لا المحكي ضرورة ان الواقع لا يكون الا بصفة معينة والحق مثل ذلك بمثل قول الصحابي صلى النبي داخل الكعبة ولا يخفى ان لا يكون من محل النزاع الاصلي لتقليد عموم الفعل المثبت في الاحوال والازمان والصحيح انه لا عموم له لان الواقع انما يكون بصفة معينة وفي زمان معين وغيره انما يلحق به بدليل من دلالة النص او القياس او نحو ذلك ثم اورد تحقيقهم لذلك مثل قضى بالشفعة للجار بانه ليس حكاية الفعل بل نقل الحديث بمعناه ولو سلم فلفظ الجار عام وفيه نظر اما اولا فلان مدلول الكلام ليس الا الاخبار عن النبي عم بانه حكم بالشفعة للجار ولا معنى لحكاية الفعل الا هذا واما ثانيا فلا عموم لفظا اي لا يتغير بالمقصود اذ ليس التنازع الا فيما يكون حكاية الصحابي بلفظ العام واما ثالثا فلانه جعله بمنزلة قول الصحابي قضى النبي عم بالشفعة للجار ولا معنى لحكاية الفعل لكل جار غير صحيح بعد تسليم كونه حكاية للفعل ضرورة ان الفعل اعني القضاء بالشفعة انما وقع في بعض الجيران بل في جار معين فان قيل يجوز ان يقع حكمه بصيغة العموم بان يقول مثلا الشفعة ثابتة للجار قلنا فيكون نقل الحديث بالمعنى لا حكاية الفعل والتقرير بحاله

قوله اللفظ الذي ورد بعد سؤال او حادثة لا يحتمل الجواب ونعني بغير المستقل ما لا يكون كلاما مفيدا بدون اعتبار السؤال او الحادثة مثل نعم فانها مقررة لما سبق من كلام موجب او منفي استفهاما او خبرا وبلى فانها مختصة بايجاب النفي استفهاما او خبرا فعلى هذا الاصح بلى في جواب كان لي عليك كذا واذا يكون نعم في جواب اليس لي عليك كذا اقرارا الا ان المعتبر في احكام الشرع هو العرف حتى يقام كل منهما مقام الآخر ويكون اقرارا الا ان المعتبر في احكام الشرع هو جواب الايجاب والنفي استفهاما او خبرا حملا للزيادة على الافادة يعني قال ان تغديت اليوم فكذا في جواب تعال تغد معي مبتدأ بحيث بالتغدي في ذلك اليوم وذلك الغداء المدعو اليه او غيره معه او بدونه لان في حمله على الابتداء اعتبار الزيادة الملفوظة والغاء الحال المبطلة وفي حمله على الجواب الامر بالعكس ولا يخفى ان العمل بالكل دون البعض بالمقال والله اعلم بحقيقة الحال **قوله** صدق ديانة لانه نوى ما يحتمله اللفظ لا قضاء لانه خلاف الظاهر مع ان فيه تخفيفا عليه **قوله** العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب لان التمسك انما هو باللفظ وهو عام وخصوص السبب لا ينافي عموم اللفظ ولا يقتضي الاقتصار عليه

قد اشتهر من الصحابة تعدّيهم التمسك بالعمومات الواردة في حوادث واسباب خاصة من غير نكير على تلك الاسباب فيكون اجماعا على ان العبرة بعموم اللفظ وذلك كآية الظهار نزلت في خولة امرأة اوس ابن صامت وآية اللعان في هلال ابن امية وآية السرقة في سرقة رداء صفوان او في سرقة المجن وكقوله عم ايما اهاب دبغ فقد طهر ورد في شاة ميمونة وقوله عم خلق الماء طهورا لا ينجسه الا ما غير لونه او طعمه او ريحه ورد لان عام والسؤال خاص بضاعة فان قيل لو كان عاما للسبب وغيره لجاز تخصيص السبب عنه بالاجتهاد لان نسبة العام الى جميع الافراد على السوية ولما كان في نقل السبب فائدة ولما طابق السؤال الجواب اجيب عن الاول بانه يجوز ان يكون لبعض افراد العام بعلم دخوله تحت الارادة قطعا بحيث لا يحتمل التخصيص يدل عليه وعن الثاني بان فائدة نقل السبب لا تنحصر في خصوص الحكم به بل قد يكون نحو معرفة اسباب النزول الآيات وورود الاحاديث ووجوه القصص فائدة وعن الثالث بان معنى المطابقة هو الكشف عن السؤال وبيان حكمه وقد حصل مع الزيادة ولا يلزم وجوب المطابقة بمعنى المساوات في العموم والخصوص **قوله فصل** ذكر المطلق والمقيد عقيب العام والخاص لمناسبتهما اياهما من جهة ان المطلق هو الشائع في جنسه بمعنى انه حصة من الحقيقة محتملة لحصص كثيرة من غير شمول ولا تعيين والمقيد ما اخرج من الشيوع بوجه ما كرقبة مؤمنة اخرجت عن شيوع المؤمنة وغيرها وان كانت شائعة في المؤمنات وضبط الفصل انه اذا ورد المطلق والمقيد لبيان الحكم فاما ان يختلف الحكم او يتحد فان اختلف فان لم يكن احد الحكمين موجبا لتقييد الآخر اجري المطلق على اطلاقه والمقيد على تقييده مثل اطعم رجلا واكس رجلا عاريا وان كان احدهما موجبا لتقييد الآخر بالذات مثل اعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة او بالواسطة مثل اعتق عني رقبة ولا تملكني رقبة كافرة فان نفي تمليك الكافرة يستلزم نفي اعتاقها عنه وهذا يوجب تقييد ايجاب الاعتاق عنه بالمؤمنة حمل المطلق على المقيد فان قلت معنى حمل المطلق على المقيد تقييده بذلك القيد وهذا لا يستقيم فيما ذكرتم من المثال لان المقيد انما قيد بالكافرة والمطلق انما قيد بالمؤمنة قلت نعم معناه تقييد المطلق بذلك القيد لكن ان كان

جواب السؤال

المقيد موجبا فبايجابه وان كان منفيا فبنفيه وههنا قيد الكافرة منفي فقيد ايجاب الاعتاق بنفي الكافرة وهو المؤمنة ونقل عن المص ان معنى حمل المطلق على المقيد تقييده بقيد ما يدل عليه انتهى اورد واعليه الاشكال بتقييد الرقبة بالسلامة فان المذكور في المقيد هو المؤمنة لا السليمة وفيه نظر لو لا يخفى ان الحمل على هذا المعنى بعيد وشئ آخر اولى لان الاشكال المذكور ليس باعتبار حمل المطلق على المقيد حتى هذا اختلف الحكم وان اتحد فاما ان يكون منفيا او مثبتا فان كان منفيا فلا حمل مثل لا تعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة لامكان الجمع بان لا يعتق اصلا ولا يخفى ان هذا من العام مع الخاص لا المطلق مع المقيد وان كان مثبتا فاما ان يختلف الحادثة او تتحد فان اختلفت ككفارة اليمين والقتل فلا حمل خلافا للشافعي وان اتحدت فاما ان يكون الاطلاق والتقييد في السبب ونحوه اولا فان كان فلا حمل كوجوب الصاع في صدقة الفطر بسبب الرأس مطلق في احد الحديثين ومقيد بالاسلام في الآخر والا يحمل المطلق على المقيد بالاتفاق كقراءة العامة فصيام ثلثة ايام وقراءة ابن مسعود ثلثة ايام متتابعات لامتناع الجمع بينهما ضرورة ان المطلق يوجب اجزاء غير المتتابع لموافقة المامور به والمقيد يوجب عدم اجزائه لمخالفة المامور به وفي المثال اشارة الى الجواب عما يقال انكم حملتم المطلق وهو كفارة اليمين على المقيد في حادثتين وهي كفارة القتل والظهار فشرطتم التتابع في الصوم يعني انا حملناه على مقيد وارد في هذه الحادثة وهو قراءة ابن مسعود فانها مشهورة عملنا بها لو على الكتاب بخلاف قراءة ابي فعدة من ايام اخر متتابعات في قضاء رمضان فانها شاذة لا يزاد على الكتاب بمثلها على النص وان في امام لم يشترط التتابع لانه لا يعمل عنده بالقراءة الغير المتواترة مشهورة كانت او غير مشهورة فالمثال المتفق عليه قوله عم في حديث الاعرابي صم شهرين وروي شهرين متتابعين **قوله** لو ان المطلق ساكت احتج من ذهب الى حمل المطلق على المقيد ولو عند اختلاف الحادثة او عدم الاطلاق والتقييد في السبب بان المطلق ساكت من ذكر القيد والمقيد ناطق به فيكون اولى لان السكوت عدم وهو بالقول بالموجب اي نعم يكون اولى عند التعارض كما لو اتحد في الحكم واتحدت الحادثة وههنا لا تعارض لامكان العمل بهما للقطع بان الشارع لو قال اوجبت في كفارة القتل اعتاق رقبة مؤمنة

وفي كفارة اليمين رقبة كيف كانت لم يكن الكلامان متعارضين **قوله** لان التقييد فان قلت الآية
انما تدل على ان السوال والبحث في القيود والاوصاف الغير المذكورة يوجب التغليط والمساءة لا ان
تقييد المطلق يوجب ذلك قلت لما كان البحث عن القيد وكان الاشتغال به يوجب ذلك كان التقييد بطريق
الاولى على ان المفهوم من الآية ان موجب المساءة هو تلك القيود والاشياء المسئول عنها وقد يقال
في وجه الاستدلال ان الوصف في المطلق مسكوت عنه والسوال عن المسكوت منهي لمكان النهي
ولا يخفى ضعفه بل ضعف الاستدلال بهذه الآية في هذا المطلب فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون
قوله وقال ابن عباس انه هذا لا يقوم حجة على الخصم لانه لا يجعل قول الصحابة حجة في الفروع فضلا
عن الاصول **قوله** وعامة الصحابة قال عمر في ام المراة مبهمة في كتاب الله فابهموا ما ابهم الله
خالي حكمها عن قيد الدخول الثابت في الربائب فاطلقوها وعليه انعقد اجماع من بعدهم كذا
في التقويم وقد يجاب بان الاجماع على عدم حمل المطلق على المقيد في صورة لا يكون اجماعا على الاصل
الكلي لجواز ان يكون ذلك بدليل لاح لهم في هذه الصورة **قوله** ولان اعمال الدليلين واجب
ما امكن وذلك في اجراء المطلق على اطلاقه والمقيد على تقييده عند الامكان اذ لو حمل المطلق
على المقيد يلزم ابطال المطلق لانه يدل على اجزاء المقيد وغير المقيد وفي الحمل على المقيد ابطال الاخر
الكل وبهذا اظهر فساد ما يقال ان فيه من ان في حمل المطلق على المقيد جمعا بين الدليلين لان العمل
بالمقيد يستلزم العمل بالمطلق من غير عكس لحصول المطلق في ضمن غير ذلك المقيد فان قيل حكم
المقيد يفهم من المطلق فلو لم يحمل عليه يلزم الغاء المقيد اجيب بانه يفيد استحباب القيد
وفضله وانه عزيمة والمطلق رخصة وكون ذلك في الجملة مساو لما من ابطال حكم الاطلاق
قوله والنفي في المقيس عليه يعني ان حمل المطلق على المقيد بالقياس فاسد اما اولا فلان هذا القياس
ليس تعدية للحكم الشرعي بل للعدم الاصلي وهو عدم اجزاء غير المقيد في صورة التقييد كما يجي
في فصل مفهوم المخالفة واما ثانيا فلان فيه ابطال الحكم الشرعي الثابت بالنص المطلق وهو
اجزاء غير المقيد كالكافرة مثلا واما ثالثا فلان القياس يعدم النص على ثبوت الحكم في المقيس
او انتفائه وههنا المطلق نص دال على اجزاء المقيد وغيره بوجوب احدهما على التعيين فلا يجوز
ان يثبت بالقياس اجزاء المقيد ولا عدم غير المقيد لان المطلق ساكت عن القيد غير

متعرض له لا بالنفي ولا بالاثبات فيكون المجاز في حق الوصف خاليا عن النص لانا نقول هو ناطق
بالحكم في المحل سواء وجد القيد او لم يوجد ومعنى قولهم ان المطلق غير متعرض للصفات لا بالنفي
ولا بالاثبات انه لا يدل على احدهما بالتعيين هذا ولكن للخصم ان يقول المعدى هو وجوب القيد
لا اجزاء المقيد ولا نسلم ان النص المطلق يدل على عدم وجوب القيد بل على وجوب المطلق اعم من ان يكون
في ضمن المقيد او غيره وبهذا يندفع ما يقال انه على تقدير صحة هذه التعدية لا يلزم عدم اجزاء غير المقيد
كالكافرة في كفارة اليمين لان غاية الامر انه يجتمع فيها نصان مطلق ومقيد تعدية اولا ولا دلالة للمقيد
على عدم الحكم عند عدم القيد فيجوز الكافرة بالنص المطلق والمؤمنة بالنص المقيد ايضا ولا امتناع
في اجتماع النص والقياس في حكم واحد على انا نقول المذهب انه لو اجتمع المطلق والمقيد في حادثة
واحدة فالحمل واجب اتفاقا كما مر **قوله** القيد يدل على الاثبات في المقيد والنفي في غيره فان
هذا صريح في ان النفي ايضا مدلول النص كالاثبات فيكون حكما شرعيا ضرورة فينا قض ما تقدم
من انه لا دلالة في المقيد على نفي الكافرة اصلا وانه عدم اصلي لا حكم شرعي ولا يصح الا ان يكون من باب
مجاراة الخصم بتسليم بعض مقدماته لما لا يخفى على الناظر في السياق والسباق قلت تنازع العبارات
والمقصود انه لما ذكر القيد فهم ان اجزاء الكافرة باق على العدم الاصلي **قوله** ودلالة المطلق عليها
اي على الافراد ضمنية لان المقصود منه الى نفس الحقيقة او الى حصة غير معينة محتملة لحصص كثيرة
والمراد ودلالته على الافراد على سبيل البدل دون الشمول لظهور ان قوله تعالى فتحرير رقبة انما يدل على وجوب
اعتاق رقبة ما **قوله** لا يقال انتم قيدتم الرقبة بالسلامة هو وارد الاشكال بين حمل المطلق على المقيد
بل ابطال حكم الاطلاق بالقياس وانما اورد في المحصول جوابا عما قيل ان قوله اعتق رقبة يقتضي
تمكن المكلف من اعتاق اي رقبة شاء من رقبات الدنيا فلو دل القياس على انه لا يجزيه الا المؤمنة
لكان القياس دليلا على زوال المكنة الثابتة بالنص فيكون القياس ناسخا وانه غير جائز **قوله**
فصل حكم المشترك التامل في نفس الصيغة او غيرها من الادلة والامارات ليترجح احد معنييه او معانيه
ولما كان هنا مظنة ان يقال لم لا يجوز ان يحمل على كل واحد من المعنيين من غير توقف وتامل فيما
يحصل به ترجح احدهما اورد عقيب ذلك مسئلة امتناع استعمال المشترك في معنييه وتحرير محل النزاع
انه هل يصح ان يراد بالمشترك في استعمال واحد كل واحد من معنييه او معانيه بان يتعلق النسبة بكل واحد
منهما

والجارية

لا بالمجموع من حيث هو المجموع بان يقال رايت العين ويريد الباصرة والجارية وغيرها وفي القرء
فقيل يحمل على الحيض والطهر والاسود والابيض واقرائك مقيدا اي حاضت وطهرت فقيل يجوز وقيل لا يجوز في النفي
دون الاثبات واليه مال صاحب الهداية في باب الوصية والاكثر ان محل الخلاف ما لم يمكن الجمع
كما ذكرنا في الامثلة بخلاف صيغة افعل على قصد الامر والتهديد او الوجوب والاباحة مثلا ثم اختلف القائلون
بالجواز فقيل حقيقة وقيل مجاز وعن ان في انه ظاهر في المعنيين يجب حمله عليهما عند التجرد عن القراين ولا يحمل على
احدهما خاصة الا بالقرينة وهذا عموم المشترك فالعام عنده قسمان قسم متفق الحقيقة وقسم مختلف الحقيقة
واختلف القائلون بعدم الجواز فقيل لا يمكن للدليل الذي يدل على امتناعه وهو الذي اختاره المص وقيل
يصح لكنه ليس من اللغة وحكي اختلفوا في الجمع مثل العيون فذهب الاكثر الى ان الاختلاف فيه مبني
على الخلاف في المفرد فان جاز جاز والا فلا وقيل يجوز فيه وان لم يجز في المفرد وذهب المص
الى انه لا يستعمل في اكثر من معنى واحد لا حقيقة ولا مجازا اما الحقيقة فلانه يتوقف على كون اللفظ
موضوعا للمجموع المعنيين ليكون استعماله فيه استعمالا في نفس الموضوع له فيكون حقيقة وليس كذلك
لانه لو كان موضوعا للمجموع المعنيين لما صح استعماله في احد المعنيين على الانفراد حقيقة ضرورة انه
لا يكون نفس الموضوع له بل جزءه واللازم باطل بالاتفاق فان قيل منع الملازمة مستندا بانه يجوز
ان يكون موضوعا للكل واحد من المعنيين كما انه موضوع للمجموع فجوابه ان استعماله في احد المعنيين في صحته فان
قيل لا نعني بالاستعمال في مجموع المعنيين حقيقة انه يراد به المجموع من حيث هو المجموع حتى يلزم كونه موضوعا
للمجموع بل معناه انه يراد به كل واحد من المعنيين على انه نفس المراد لا جزء من معنى ثالث هو المراد
وح لا يلزم الا كونه موضوعا لكل واحد من المعنيين والامر كذلك فجوابه انه لو كان موضوعا لكل واحد
من المعنيين فاما ان يكون موضوعا له بدون الآخر اي بشرط الانفراد عن الآخر او مطلقا اي مع قطع
النظر عن الانفراد عن الآخر او اجتماعه معه لا يجوز ان يكون موضوعا لكل واحد بشرط الآخر كما مر
في بيان انتفائه ووضعه للمجموع وعلى التقديرين يثبت المدعى اما على الاول فظ واما على الثاني فلان
وضع اللفظ عبارة عن تخصيصه بالمعنى اي جعله بحيث يفهم ذلك المعنى لا يتبين وزن ولا يراد
غيره عند الاستعمال فحينئذ لا يمكن الاعتبار وضع واحد لان اعتبار كل من الوضعين ينافي
اعتبار الآخر ضرورة ان اعتبار وضعه لهذا المعنى يوجب ارادة هذا المعنى خاصة واعتبار

للمعنى الآخر يوجب ارادته خاصة فلو اعتبر الوضعان في اطلاق واحد لزم في كل واحد من المعنيين
صفة الانفراد عن الآخر والاجتماع معه بحسب الارادة بل يلزم الا يكون كل منهما مرادا وغير مراد في حالة
واحدة وهذا ايضا باطل قطعا واليه اشار بقوله ومن عرف سبب وقوع الاشتراك لا يخفى عليه امتناع
استعمال اللفظ المشترك في المعنيين حقيقة في اطلاق واحد وذلك لان سببه هو الوضع لكل واحد من المعنيين
اما ابتداء ان كان الواضع هو الله تعالى واما لقصد الابهام او للغفلة من الوضع الاول والاختلاف في الواضع
ان كان غيره والوضع هو تخصيص اللفظ بالمعنى فلو استعمل في المعنيين حقيقة لكان كل منهما نفس
الموضوع له اي المعنى الذي خص به اللفظ وهو باطل ضرورة انتفاء التخصيص عند ارادة المعنى الآخر وهذا
مغلطة مثلا فالاشتراك لفظ تخصيص الشيء بالشيء يحتمل قصر المخصص على المخصص به كما يقال في ما زيد
الا قائم انه لتخصيص زيد بالقيام ويحتمل جعل المخصص منفردا من بين الاشياء بالحصول له المخصص به كما يقال
في اياك نعبد معناه نخصك بالعبادة وفي ضمير الفصل انه لتخصيص المسند اليه بالمسند وخصصت فلانا بالذكر
اي ذكرته وحده وهذا هو المراد بتخصيص اللفظ بالمعنى اي تعيينه لذلك المعنى وجعله منفردا بذلك
من بين الالفاظ وهذا لا يوجب ان لا يراد باللفظ الا هذا المعنى فللخصم ان يختار انه موضوع لكل
واحد من المعنيين مطلقا اي من غير اشتراط الانفراد او الاجتماع فيستعمل تارة في هذا من غير استعمال
في الآخر وتارة مع استعماله فيه والمعنى المستعمل فيه في الحالين نفس الموضوع له فيكون اللفظ حقيقة
واما انه لا استعمال في اكثر من معنى واحد مجازا فلانه يلزم منه الجمع بين الحقيقة والمجاز وهو باطل كما سيأتي
بيان اللزوم على ما نقل عن المص انه لو اريد المجموع وهو غير الموضوع له وكل واحد من المعنيين مراد وهو
نفس الموضوع له يلزم ارادة المعنى الحقيقي والمجازي من اللفظ في اطلاق واحد وهذا معنى الجمع بين الحقيقة
والمجاز ورد عليه انه ان اريد به المجموع كان كل واحد من المعنيين داخلا في المراد لا نفس المراد
ومثله ليس جمعا بين الحقيقة كالعام الموضوع للمجموع اذا اريد به المجموع وقد خالفه كل فرد وهو غير
الموضوع له فاجيب بان ارادة المجموع في المشترك ليست الارادة كل واحد من المعنيين الا ليس ههنا
مجموع يراد فيدخل فيه كل واحد بخلاف العام وفيه نظر لانه ان كان مجموع يراد باللفظ ويغاير كل
من المعنيين فقد تم الاعتراض وان لم يتحقق المعنى المجازي المراد فلم يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز
والاوجه الاتيان بمحل النزاع هو استعمال المشترك في المعنيين او المعاني على ان يكون كل واحد منهما مرادا باللفظ

المجاز

ومناط الحكم لا داخله كنت معنى ثالث هو المراد والمناط والاستعمال في المعنيين على هذا الوجه بطريق
لا يتصور الا بان يكون بين المعنيين علاقة فيراد احدهما على انه نفس الموضوع له والآخر انه يناسب الموضوع
له بعلاقة وهذا جمع بين الحقيقة والمجاز ولو اريد كل واحد على انه نفس الموضوع له كان اللفظ حقيقة لا مجازا
والتقدير بخلافه ولو اريد كل على انه يناسب للموضوع فقد يمكن ان لا يكون باستعمال اللفظ في معنى مجازي
بينهما ولعل الكون لما من افراده وقد عرفت انه ليس محل النزاع واما باستعماله في كل منهما على انه معنى مجازي
بالاستقلال وفيه ان استعمال اللفظ في معنيين مجازيين باطل بالاتفاق فان قيل لم لا يجوز ان يكون لزوم
الجمع بين الحقيقة والمجاز بان يستعمل في المجموع باعتبار اطلاق اسم البعض على الكل فيكون حقيقة
في كل واحد ومجازا في المجموع من غير اعتبار الوضع الثالث والعلاقة قلنا يجب ان اطلاق اسم البعض
على الكل مشروط بلزوم واتصال بينهما كما بين الرقبة والشخص بخلاف اطلاق الواحد على الاثنين
واطلاق الارض على مجموع السماء والارض فانه لا قائل بصحته على انه ح يعود الاعتراض السابق
على ما نقل من المحصل **قوله** لكان هذا الكلام في غاية الركاكة لان ايجاب الاقتداء انما هو
بالمجاز والتحريض على صدر عن المقتدى به لا لايجاب اقتداء في فلان يصلي فاقرؤا القرآن
وفيه نظر لان ركاكة الكلام وعدم ايجاب الاقتداء عند اختلاف معاني الافعال المذكورة
انما يلزم لو لم يكن بينهما امر مشترك هو المقصود بالايجاب للقطع بانه لا ركاكة في مثل قولنا ان السلطان
قد اكرم زيدا والامير قد خلع عليه فاكرموه وعظموه ايها الرعايا فكذا المراد ههنا ان الله يرحم
ويبعث لرسله من الخير ما يليق بعظمته وكبريائه والملائكة يعظمونه كافي وسعهم فانتم ايها المؤمنون
بما يليق بكم من الدعاء له والثناء عليه فكان كلاما متينا **قوله** ولما بينوا يعني انه ذكر اختلاف
المسند اليه عنوان بيان اختلاف المعنى حيث قالوا الصلوة من الله رحمة ومن الملائكة استغفار ومن
المؤمنين دعاء مشعرا بان معنى الصلوة في نفس واحد يختلف باختلاف الموصوف ولا يدل على انها
موضوعة لمعان مختلفة باوضاع متعددة ليلزم الاشتراك **قوله** وهذا الجواب حسن نعم لو لم يتعرض
فيه لايجاب اتحاد معنى الصلوة في الآية بل اكتفى بمنع اشتراك لفظ الصلوة بين المعاني المذكورة
وتجويز ان يراد به في الكل معناه الحقيقي والمجازي **قوله** لا يمكن ان يراد بالسجود الانقياد في الجميع وفيه
بحث لانه ان اريد بالانقياد امتثال اوامر التكليف ونواهيه على ما هو الظاهر من كلامه فهو لا يقع

التكليف

التكليف — مطلب

في غير التكليف وان اريد امتثاله حكم التكوين او التسخير او الاطاعة اعم من هذا او ذاك فشموله
لجميع الناس ظ فلا بد ان يكون وكثير من الناس بمعنى اكثرهم كوضع الجبهة او امتثال التكاليف فالاظهر
في الجواب بالسجود الاول في الآية ما ذكره القوم من انها على حذف الفعل اي ويسجد كثير من الناس على
ان المراد بالسجود الاول الانقياد والخضوع فدل على شموله لجميع الناس وذكر من في الارض وباتقان
لكون الطاعة والعبادة وهو غير شامل لجميع الناس **قوله** والتعليل يعد هذا ايضا بعيد لان حقيقة
السجود وضع الجبهة على الارض لا وضع الرأس في جانب القفاء لم يكن ساجدا ولو سلم فانتفاء حقيقة
الوضع في كثير من المذكورات كالسماويات مثلا من الشمس والقمر وغيرهما مشكل ولو سلم فمثل
هذا الامر الخفي لا يناسب ان يقال الم تر **قوله** ولا يحكم باستحالته فيه ايضا نظر لان الحكم باستحالته
من الجمادات ليس باعتبار انه ليس ذلك في قدرة الله بل باعتبار انه ليس لها وجوه ولا جباه
كما يحكم عليها باستحالة المشي بالارجل والبطش بالايدي والنظر بالاعين بخلاف التسبيح فانه الفاظ
وحروف لا يمتنع صدورها عن الجمادات بايجاد القدرة الالهية كما روي عن الحصى والجذع وكذا
شهادة الاعضاء والجوارح **قوله** مع انه يحكم التنزيل ناطق بهذا ينبغي ان يكون لشاهده اي شهادة
الاعضاء والجوارح لا الى حقيقة التسبيح فان اكثر المفسرين على انه محمول بالدلالة على الالوهية
والوحدانية ونحو ذلك فكيف يكون محكما للتسبيح لا يدل الحكم المتضح المعنى وما ذكر من انه لا
غير مناسب للمعنى المذكور وانما يناسب حقيقة التسبيح مم لان معناه ان المشركين لا يفقهون تلك
الدلالة ولا يعرفونها لا خلال لهم بالنظر الصحيح والاهتداء الى الحقائق بل الاظهر حقيقة التسبيح لا يسمعون
قوله التقسيم الخامس من التقسيمات الاربع وهو تقسيم اللفظ باعتبار الاستعمال في المعنى فاللفظ المستعمل استعمالا
صحيحا جاريا على القانون اما حقيقة او مجاز لانه ان استعمل فيما وضع له فحقيقة وان استعمل
في غيره بالعلاقة وضع جديد فيكون اللفظ مستعملا فيما وضع له فيكون حقيقة وانما جعله من القسم
المستعمل في غير ما وضع له نظرا الى الوضع الاول فانه اولى بالاعتبار فان قيل فالمستعمل في غير ما وضع
له في الجملة لا ينحصر في المجاز والمرتجل بل يكون منقولا قلنا نعم الا انه لما كان حقيقة من جهة مجازا
من جهة لوجود العلاقة وكان يفتقر الى زيادة تفصيل وبيان ترك ذكره فان قيل الاستعمال العلاقة
لا يوجب عدم العلاقة فالمرتجل يجوز ان يكون مجازا في المعنى الثاني من جهة الوضع الاول قلنا ما ذكر

يفقهون

الاطلاع على ان ... قد لا اعتبر العلماء ... لا اعتبر والامر الظاهر وسوء وجود العلاقة وعدمها فحملوا
الاول منقولا والثاني مجازا فلزم في المرتجل عدم العلاقة وفي المنقول وجودها لكن لا نعني الاستعمال بل
بل الاولوية هذا الكلام بالتعيين لهذا المعنى ثم قيد الاستعمال لا بد منه في تعريف الحقيقة والمجاز اذ لا يتصف
اللفظ بهما قبل الاستعمال بخلاف المرتجل فانه يكفي فيه مجرد النقل والتعيين وقيد الاستعمال بالصحة
احترازا عن الغلط مثل استعمال لفظ الارض في السماء من غير قصد الى وضع جديد والمراد
بوضع اللفظ تعيينه للمعنى بحيث يدل عليه من غير قرينة اي يكون العلم بالتعيين كافيا في ذلك
فان كان ذلك التعيين من جهة واضع اللغة فوضع لغوي والا فان كان من الشارع فوضع شرعي
والا فان كان من قوم مخصوص كاهل الصناعات من العلماء وغيرهم فوضع عرفي خاص
ويسمى اصطلاحيا والا فوضع عرفي عام وقد غلب العرف عند الاطلاق على العرف العام اه
فالمعتبر في الحقيقة هو الوضع بشيء من الاوضاع المذكورة وفي المجاز عدم الوضع في الجملة ولا يشترط
في الحقيقة ان يكون موضوعا لذلك المعنى في جميع الاوضاع ولا في المجاز ان لا يكون موضوعا لمعناه
في شيء من الاوضاع فان اتفق في الحقيقة ان يكون موضوعة للمعنى بجميع الاوضاع الاربعة فهي حقيقة
على الاطلاق والا فهي حقيقة مقيدة بالجهة التي بها كان الوضع والا فهي مجاز بجهة اعني كالصلوة
في الدعاء حقيقة لغة مجاز شرعا وكذا المجاز قد يكون مطلقا بان لا يكون مستعملا في ما هو غير الموضوع
له بجميع الاوضاع وقد يكون مقيدا بالجهة التي بها كان غير موضوع كلفظ الصلوة في الاركان
المخصوصة مجاز لغة حقيقة شرعا فاللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد قد يكون حقيقة ومجازا
لكن من جهتين كلفظ الصلوة على ما ذكرنا بل من جهة واحدة ايضا لكن باعتبارين كلفظ
الدابة في الفرس من جهة اللغة على ما يجي ثم اطلاق الحقيقة والمجاز على نفس المعنى او على اطلاق
اللفظ في المعنى واستعماله فيه شايع في عبارة العلماء مع ما بين اللفظ والمعنى من الملابسة
الظاهرة فيكون مجازا لا خطاء وحمله على خطاء العوام من خطاء الخواص فان قيل لا بد في التعريف
من تقييد الوضع باصطلاح التخاطب احترازا عن انتقاضهما جمعا ومنعا فان لفظ الصلوة
في الشرع مجاز في الدعاء مع انه يستعمل في الموضوع له في الجملة وحقيقة في الاركان المخصوصة اه
مع انه يستعمل في غير الموضوع له في الجملة بل لفظ الدابة في الفرس من حيث انه من افراد ذوات

105

الاربع مجاز لغة مع كونه مستعملا فيما هو من افراد الموضوع له ومن حيث انه من افراد ما يدب على الارض
حقيقة لغة مع كونه مستعملا في غير ما وضع له في الجملة اعني العرف قلنا قيد الحيثية مأخوذ في تعريف
الامور التي تختلف باختلاف الاعتبارات الا انه كثيرا ما يحذف من اللفظ لوضوحه خصوصا
عند تعليق الحكم بالوصف المشعر بالحيثية فالمراد ان الحقيقة لفظ مستعمل فيما وضع له من حيث انه الموضوع
له والمجاز لفظ مستعمل في غير ما وضع له من حيث انه غير الموضوع له وح لا انتقاض لان استعمال لفظ
الصلوة في الدعاء شرعا لا يكون من حيث انه موضوع له وفي الاركان المخصوصة من حيث انها غير
الموضوع وكذا استعمال لفظ الدابة في الفرس في اللغة لا يكون مجازا الا اذا استعمل فيه من حيث
انه من افراد ذوات الاربع خاصة وهو بهذا الاعتبار غير الموضوع له ضرورة ان اللفظ لم يوضع
في اللغة لذوات الاربع بخصوصها ولا يكون حقيقة الا اذا استعمل فيه من حيث انه من افراد ما
يدب على الارض وهو نفس الموضوع له لغة فان قيل ينتقض تعريف المجاز بالكناية فلا بد اه
من اشتراط قرينة مانعة من ارادة الموضوع له احترازا عنها قلنا سيجي ان الكناية مستعملة
في المعنى الموضوع له لكن لا لذاته بل لينتقل منه الى ملزومه وان الاستعمال في غير الموضوع له ينافي
ارادة الموضوع له واما الكناية باصطلاح الاصول فكالمستعملة في الموضوع له حقيقة والا فمجاز فلا
فان قيل المجاز بالزيادة او النقصان خارج عن الحد كقوله ليس كمثله شيء واسئل القرية قلنا
لفظ المجاز مقول عليه وعلى ما نحن بصدده بطريق الاشتراك او التشابه على ما ذكر في المفتاح
والتعريف المذكور انما هو للمجاز الذي هو صفة اللفظ باعتبار استعماله في المعنى لا للمجاز
بالزيادة والنقصان الذي هو صفة الاعراب او صفة اللفظ باعتبار تغير حكم اعرابه الاصلي
اللفظ الزائد مستعمل لا لمعنى فيكون مستعملا في غير ما وضع له ضرورة انه انما وضع للاستعمال في معنى
لانا نقول لا نسلم انه مستعمل لا لمعنى بل غير مستعمل لمعنى والفرق واضح على ان الاستعمال لا لمعنى لا يستلزم
الاستعمال في المعنى غير المعنى الموضوع له بل ينافيه وهو ظ والتحقيق ان استعمال اللفظ في الموضوع
له او غيره طلب دلالته عليه وارادته منه فمجرد الذكر لا يكون استعمالا ولو سلم فلا يصح ههنا اشتراط
العلاقة بين المعنيين ولا في عبارة فخر الاسلام لا عبارة ارادة معنى غير المعنى الموضوع له
فكيف في عبارة تجمع بين الامرين قوله واما المنقول لما كان التقسيم المشهور وهو ان اللفظ اه

اذا اتحد مفهومه فان لم يتخلل بينهما نقل فالمشترك وان تخلل فان لم يكن النقل لمناسبة فمرتجل وان كان
فان هجر المعنى الاول فمنقول والا فمن الاول حقيقة وفي الثاني مجاز وهو بينهما ان كلا من المنقول والمرتجل
قسيم مقابل للحقيقة والمجاز وفي ذلك بحث لان المرتجل في المعنى الثاني حقيقة والمنقول فيه
حقيقة من وجه مجاز من وجه والتقسيم المشهور مبني على تمايز الاقسام بالحيثية والاعتبار دون
الذات فالمنقول ما غلب في غير الموضوع له بحيث يفهم بلا قرينة مع وجود العلاقة بينه
وبين الموضوع له وينسب الى الناقل لان وصف المنقولية انما حصل من جهته فيقال منقول شرعي
وعرفي واصطلاحي فالمعنى الثاني ان لم يكن من افراد المعنى الاول فاللفظ حقيقة في المعنى الاول
مجاز في المعنى الثاني من جهة الوضع الاول ومجاز في المعنى الثاني من جهة الوضع الثاني كالصلوة
حقيقة في الدعاء مجاز في الاركان المخصوصة لغة وبالعكس شرعا وينسب حقيقته ومجازه الى
المعنى المستعمل فيه موضوعا له او غير موضوع له باعتباره وباعتبار انقسام كل من وضعيه
الى لغوي وشرعي وعرفي واصطلاحي ينقسم ستة عشر قسما حاصلة من ضرب الاربعة في الاربعة الا ان
الاقسام مما لا تحقق له في الوجود كالمنقول اللغوي من معنى عرفي او اصطلاحي مثلا وغير ذلك
بل اللغة اصل والنقل طار عليه حتى لا يتغير منقول لغوي وان كان المعنى الثاني من افراد المعنى الاول في الثاني
اعني المقيد ان كان باعتبار انه من افراد المعنى الاول اعني المطلق فاللفظ حقيقة من جهة الوضع
الاول مجاز من جهة الوضع الثاني وان كان باعتبار انه من افراد المعنى الثاني فحقيقة من جهة الوضع الثاني مجاز
من جهة الوضع الاول مثلا لفظ الدابة في الفرس ان كان من حيث انه من افراد ما يدب على الارض فحقيقة
لغة مجاز عرفا وان كان من حيث انه من افراد ذوات الاربع فمجاز لغة حقيقة عرفا لان اللفظ لم يوضع
في اللغة للمقيد بخصوصه ولا في العرف للمطلق باطلاقه فلفظ الدابة في الفرس بحسب اللغة حقيقة
باعتبار مجاز باعتبار وكذا بحسب العرف ولما كان هنا مظنة سؤال وهو ان اعتبار المعنى الاول
وملاحظته في نقل اللفظ الى المعنى الثاني ان كان لصحة اطلاق المنقول على افراد المعنى الاول اعني
المنقول عنه كالحقيقة يعتبر مفهومها ليصح اطلاقها على كل ما يوجد فيه ذلك المفهوم لزم صحة اطلاق
المنقول على كل ما يوجد فيه المعنى الاول لوجود المصحح وان كان لصحة الاطلاق على افراد المعنى الثاني اعني المنقول
اليه كالمجاز يعتبر معناه الاول اعني الحقيقي ليعرف العلاقة بينه وبين المعنى الثاني اعني المجازي فيصح اطلاقه على

افراد المعنى الثاني الذي هو لازم المعنى الاول اي ملابس له بنوع علاقة فان صحة اطلاق اللفظ على المعنى
انما يكون بوضعه له او لما هو ملابس له بنوع علاقة فهو مستغنى عنه لان مجرد الوضع والتعيين
للمعنى الثاني كاف لذلك وايضا يلزم صحة اطلاق المنقول على كل ما يوجد فيه المعنى الاول لوجود
المصحح كما يصح اطلاق المجاز على كل ما يوجد فيه العلاقة بينه وبين المعنى الاول بحيث لا يطلق على افراده
من حيث هي كذلك وانه قد صار موضوعا للثاني بمنزلة الموضوعات المبتداة التي ليس فيها اعتبار
معنى سابق ان اعتبار المعنى الاول فيه ليس لصحة اطلاقه على المعنى الاول ولا لصحة اطلاقه على المعنى
الثاني بل لاولوية هذا اللفظ من بين الالفاظ بالتعيين لذلك المعنى الثاني فان وضع لفظ الدابة لذوات
الاربع اولى وانسب من وضع لفظ الجدار لها لوجود معنى الدبيب فيها فالتناسب مرعي في وضع
بعض الالفاظ ولا يلزم صحة اطلاقه حقيقة على كل ما يوجد فيه ذلك المعنى وهذا معنى عدم جريان القياس
في اللغة وهذا البحث مما اورده صاحب المفتاح في وجه تسمية المجاز والحقيقة قوله ثم كل واحد من الحقيقة والمجاز
يعني ان الصريح والكناية ايضا من اقسام الحقيقة والمجاز وليست الاربعة اقساما متباينة اما عند علماء الاصول
فلان الصريح ما انكشف المراد منه في نفسه اي بالنظر الى كونه لفظا مستعملا والكناية ما استتر فيه المراد منه في نفسه
سواء كان المراد منهما معنى حقيقيا او معنى مجازيا واحترز بقوله في نفسه عن استتار المراد في الصريح بواسطة غرابة
اللفظ او ذهول السامع عن الوضع او عن القرينة او نحو ذلك وعن انكشاف المراد في الكناية بواسطة
التفسير والبيان فمثل المفسر والمحكم داخل في الصريح ومثل المشكل والمجمل في الكناية لما عرفت من ان هذه
اقسام متمايزة بالحيثيات والاعتبارات دون الحقيقة والذات وما يقال من ان المراد بالاستتار
والانكشاف بحسب الاستعمال بان يستعملوه على قصد الاستتار وان كان واضحا في اللغة والانكشاف
وان كان خفيا في اللغة احترازا عن امثال ذلك فلا يخفى ما فيه من التكلف واما عند علماء البيان
فلان الكناية لفظ قصد بمعناه معنى ثان ملزوم له اي لفظ استعمل في معناه الموضوع له لكن لا ليتعلق
به الاثبات والنفي ويرجع اليه الصدق والكذب بل لينتقل منه الى ملزومه فيكون هو مناط الاثبات
والنفي ومرجع الصدق والكذب كما يقال فلان طويل النجاد قصدا بطول النجاد الى طول القامة
فيصح الكلام وان لم يكن له نجاد قط بل وان استحال المعنى الحقيقي كما في قوله تعالى والسموات مطويات
بيمينه وقوله تعالى الرحمن على العرش استوى وامثال ذلك فان هذه كلها كنايات عند المحققين من غير لزوم

كذب لان استعمال اللفظ في معناه الحقيقي وطلب دلالته عليه انما هو لقصد الانتقال منه الى ملزومه
وح لا حاجة الى ما قيل ان الكناية مستعملة في المعنى الثاني لكن مع جواز ارادة المعنى الاول وينبغي ان يحمل
ما في الكشاف بخلاف المجاز فانه من حيث انه مجاز مشروط بقرينة مانعة عن ارادة المعنى الموضوع له ومبني ما ذكره صاحب
الكشاف الى انه يشترط في الكناية امكان المعنى الحقيقي لانه ذكر في قوله تعالى ولا ينظر اليهم يوم القيمة الاستهانة ح
انه مجاز عن الاهانة والسخط وان النظر الى فلان بمعنى الاعتداد به والاحسان اليه كناية في السند
الى من يجوز عليه النظر ومجاز في السند الى من لا يجوز عليه النظر
وبالجملة كون الكناية من قبيل الحقيقة صرح في المفتاح وغيره فان قيل قد ذكر في المفتاح ان الكلمة المستعملة
اما ان يراد معناها وحده او غير معناها وحده او معناها وغير معناها معا والاول الحقيقة في المفرد والثاني
المجاز في المفرد والثالث الكناية وهذا مشعر بكون الكناية قسيما للحقيقة والمجاز مباينة لهما قلنا
اراد بالحقيقة ههنا الصريح منها بقرينة جعلها في مقابلة الكناية وتصريحه عقيب ذلك بان الحقيقة
والكناية يشتركان في كونهما حقيقتين ويفترقان بالتصريح وعدم التصريح فان قيل اذا اريد بالكلام معناها وغير معناها معا
يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز اذ لا معنى له الا ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا قلنا الممتنع انما هو ارادتهما
بالذات وفي الكناية انما اريد المعنى الحقيقي للانتقال منه الى المعنى المجازي وهذا بخلاف المجاز فانه مستعمل في غير ما
وضع له على انه مراد قصدا وبالذات لان معنى استعمال اللفظ في غير معناه ليتنقل منه الى معناه فينافي ارادة
الموضوع له لان ارادته ح لا يكون للانتقال الى المعنى المجازي اي الداخل تحت الارادة قصدا من غير تبعية
بل لكونه مقصودا بالذات فيلزم ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا بالذات وهو ممتنع وبهذا اندفع ما يقال
لو كان الاستعمال في غير ما وضع له منافيا لارادة الموضوع له لامتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز لكان الاستعمال فيما وضع له
ايضا منافيا لارادة غير الموضوع له لذلك قوله ثم كل من الحقيقة والمجاز يريد ان لفظ الحقيقة والمجاز
مقول على نوعين بالاشتراك وربما يقيدان في المفرد باللغويين وفي الجملة بالعقليين او الحكميين والمقصود
انهما من صفات الكلام كما هو مصطلح الاكثرين دون الاسناد ولهذا صح النسبة بالحقيقية والمجازية
دون الحقيقة والمجاز الا ان اتصاف الكلام بهما هو باعتبار الاسناد فلهذا اعتبر في التقسيم النسبة فصار
الحاصل ان الحقيقة العقلية جملة اسند فيها الفعل الى ما هو فاعل عند المتكلم كقول المؤمن انبت الله
البقل والمجاز العقلي جملة اسند فيها الفعل الى غير ما هو فاعل عند المتكلم لملابسة بين الفعل وذلك الغير كقو

انبت الربيع البقل لما بين الانبات والربيع من الملابسة بكونه زمانا له والمراد بالفعل المصطلح وما في
معناه من المصادر والصفات وبالفاعل عند المتكلم ما يريد افهام المخاطب انه فاعل عنده بمعنى ان الفعل
حاصل له وهو موصوف به سواء قام به في الخارج كضرب ولا كمات وسواء صدر عنه باختيار او لا وسواء كان فاعلا
عند المتكلم في نفس الامر او لا فيدخل في تعريف الحقيقة ما يطابق الواقع والاعتقاد جميعا او لا يطابق احدهما فقط
فلو قال فاعل عند العقل لخرج ما يطابق الاعتقاد فقط مثل قول الدهري انبت الربيع البقل اللهم الا ان يقال
المراد عقل المتكلم او السامع وقد احترز به عن الفاعل في اللفظ فان المنسوب اليه في المجاز العقلي ايضا
فاعل في اللفظ ولو اراد بالفاعل عند المتكلم ما يكون الفعل حاصلا له في اعتقاد المتكلم بحسب التحقيق
يخرج الاقوال الكاذبة التي لا يطابق الواقع ولا الاعتقاد مثل قول القائل جاء زيد مع علمه بانه لم يجئ لانه
لم يوصف بالمجيء لا في الواقع ولا عند المتكلم في الظاهر فيشمل نحو ضرب عمرو على لفظ المبني للمفعول لان المضروبية
صفة عمرو فهو فاعل ثم الضمير في عنده راجع الى الفاعل عند المتكلم بالتحقيق لكن بحسب ما يفهم من ظاهر كلام
فصار الحاصل ان الفاعل عند المتكلم عبارة عما يكون الفعل حاصلا له عند المتكلم بالمعنى المذكور فيدخل
في تعريف المجاز مثل افعم السيل على لفظ المبني للمفعول لان فاعله الوادي لا السيل ومثل هو في عيشة
راضية لان الفاعل انما هو صاحب العيشة ويخرج مثل قول الدهري والاقوال الكاذبة لان الفعل فيها
منسوب الى نفس الفاعل عند المتكلم في الظاهر لا الى غيره فلا يحتاج الى قيد التاول ويكون قوله
لملابسة احترازا عن مثل انبت الربيع البقل فانه ليس بحقيقة ولا مجاز لان التعريف لا بد ان يكون من ملابسة
الفعل قوله فصل قد سبق انه لا بد في المجاز من العلاقة وهي اتصال المعنى المستعمل فيه بالمعنى الموضوع له وتعداد
فيها بالاستقراء ويرتقي ما ذكره القوم الى خمسة وعشرين وضبطه ابن الحاجب في خمسة السببية والشكل والوصف والكون عليه
والاول اليه والمجاورة وارادة المجاورة ما يتم كون احدهما في الآخر بالجزئية والحلول وكونهما في محل وكونهما
متلازمين في الوجود او العقل او الخيال او غير ذلك والمص في شعبة الكون والاول والاستعداد والمقابلة والجزئية
والحلول والسببية والوصفية والشرطية لان المعنى الحقيقي اما ان يكون حاصلا بالفعل للمعنى المجازي
في بعض الازمان خاصة او لا فعلى الاول ان تقدم ذلك الزمان على زمان تعلق الحكم بالمعنى المجازي
فهو الكون عليه وان تأخر فهو الاول اليه وان لو كان حاصلا في ذلك الزمان او في جميع الازمنة لم يكن
مجازا بل حقيقة وعلى الثاني ان كان حاصلا له بالقوة فهو الاستعداد والا فان لم يكن بينهما لزوم واتصال

في الظاهر فيشمل نحو ضرب عمرو على لفظ المبني للمفعول لان المضروبية صفة عمرو فهو فاعل ثم الضمير في عنده راجع الى الفاعل عند المتكلم

او وان لم يكن حاصلا له لا بالفعل ولا بالقوة ٣

في العقل بوجه ما فلا علاقة وان كان فاما ان يكون لزوما في وجود الزمان وهو المقابلة او منفعتها الى الخارج
وح ان كان احدهما جزءا للآخر فهو الجزئية والكلية والا فان كان اللازم صفة للملزوم فهو الوصفية اعني المشابهة
والا فاللزوم اما بان يكون احدهما حاصلا في الآخر وهو الحالية والمحلية او سببا له وهو السببية والمسببية
او شرطا له وهو الشرطية والأخفى ان هذا ايضا ضبط وتعميم عقلي لا حصر وتقسيم عقلي ولو جعلناه دائرا بين
النفي والاثبات بان يقال ان لم يكن اللازم صفة للملزوم فان كان احدهما حاصلا في الآخر فهو الحلول والا
فان كان سببا فهو السببية والا فهو الشرطية ورد المنع على الاخير وتتبع في اثناء الكلام ما على التنبيه
من الابحاث **قوله** لو اطلق لفظا صح مدلول اللفظ من حيث يقصد باللفظ صح معنى ومن حيث
يحصل منه صح مفهوما ومن حيث وضع له اسم تسمى الوضع والايقال انه معناه فلهذا قال على صح ولم يقل على معنى
واورده بلفظ التنكير لئلا يتوهم ان المراد صح ذلك اللفظ فلا يشتمل المجاز مع انه مقصود بالنظر
قوله في بعض الازمان اعلم ان المعتبر في المجاز باعتبار ما كان حصول المعنى الحقيقي للمسمى المجازي
في الزمان السابق على حال اعتبار الحكم اي زمان وقوع النسبة وفي المجاز باعتبار ما يؤول حصوله في الزمان
اللاحق وتتبع فيهما حصوله في زمان اعتبار الحكم الا لكان المسمى من افراد الموضوع له فيكون اللفظ فيه
حقيقة لا مجازا والتقرير بخلافه ويلزم من هذا امتناع حصوله في جميع الازمان وهو ظاهر ولا امتناع
حصوله في حال الحكم اي في زمان ايقاع النسبة والتكلم بالجملة للقطع بان الاسم في مثل قتلت قتيلا وعصرت
خمرا مجاز وان صار المسمى في زمان الاخبار قتيلا وخمرا حقيقة وكذا في مثل آتوا اليتامى اموالهم وقت البلوغ
وهو مجاز وان كانوا ايتاما حقيقة في حال التكلم بالامر به وفي قولنا لا تشرب العصير لئلا صار خمرا واكرم الرجل
الذي خلفه ابوه يتيما فانه حقيقة لكونه خمرا عند المنع ويتيما عند التكليف فلهذا قيد حصول المعنى الحقيقي
للمسمى ببعض الازمان يعني البعض خاصة ثم قيد ذلك البعض في الشرح بكونه مغايرا للزمان الذي
وضع اللفظ للحصول فيه اي كان بناء الكلام ووضعه على حصول المعنى الحقيقي للمسمى في ذلك الزمان
وشرح هذا الكلام على ما نقل عن المصنف ان المجاز باعتبار ما كان او ما يؤول ان كان في الاسم فالمراد باللفظ
نفس الكلمة وبالزمان زمان وقوع النسبة والمعنى ان وضع الكلمة ودلالتها على ان يكون المعنى الحقيقي حاصلا للمسمى
في حالة تعلق الحكم به فيه مثل آتوا اليتامى اموالهم واعصر خمرا وضع الكلام على ان يكون حقيقة اليتيم حاصلا لهم
وقت ايتاء الاموال اياهم وحقيقة الخمر حاصلة له حال العصر فلو جعل المعنى الحقيقي في هذه الحال كما هو مقتضى

حصل

وضع الكلام لم يكن اللفظ مجازا بل حقيقة فيجب ان يكون الحصول في زمان سابق ليكون مجازا باعتبار ما كان او لاحق
ليكون مجازا باعتبار ما يؤول وان كان في الفعل فالمراد باللفظ نفس الفعل وبالزمان ما يدل عليه الفعل
بهيئته فاذا قلنا يكتب زيد مجازا عن كتب باعتبار ما كان فمعنى حصول المعنى الحقيقي للمسمى ان معنى جواهر
الحروف وهو الحدث حاصلا للمسمى في زمان سابق على الزمان الذي هو مدلول الفعل اعني زمان الحال
او الاستقبال اذ لو كان حاصلا له في ذلك الزمان لكان الفعل حقيقة لا مجازا واذا قلنا كتب زيد مجازا عن
يكتب باعتبار ما يؤول فمعنى حصول المعنى الحقيقي للمسمى ان الحدث حاصل له في زمان لاحق متأخر عن الزمان
الماضي الذي يدل عليه الفعل بهيئته اذ لو كان حاصلا في الزمان الماضي لكان الفعل حقيقة لا مجازا فالزمان
يحصل فيه المعنى الحقيقي للمسمى في الصورتين مغاير للزمان الذي وضع لفظ الفعل لحصول الحدث فيه هذا
خلاصة كلامه والأخفى ما فيه فانه ان اراد بالمعنى الحقيقي في الاسم نفس الموضوع له وفي الفعل جزءه اعني الحدث
وبالمسمى في الاسم ما اطلق عليه المجاز الذي هو نفس الفعل وانما المدلول المجازي هو الحدث المقارن بزمان
سابق او لاحق ولا معنى لحصول الحدث له في حال دون حال والاحسن ان يقال التعبير عن الماضي بالمضارع
وعكسه من باب الاستعارة على تشبيه غير الحاصل بالحاصل في تحقق وقوعه وتشبيه الماضي بالحاضر في كونه نصب
العين واجب الملاحظة ثم الاستعارة في لفظ الحدث الاول ثم في كلامه نظر من وجهين الاول ان حصول المعنى
الحقيقي للمسمى في زمان اعتبار الحكم بل في جميع الازمنة لا يوجب كونه حقيقة لجواز ان لا يكون اطلاق اللفظ
عليه من جهة كونه من افراد الموضوع له كما في اطلاق الانسان على الفرس مجازا مع دوام كونه مما يدب على
الارض الثاني ان الحصول بالفعل ليس بلازم في المجاز باعتبار ما يؤول اليه بل يكفي توهم الحصول كما في
خمرا فاريقت في الحال فانه مجاز باعتبار ما يؤول مع عدم حصول حقيقة الخمر للمسمى بالفعل اصلا **قوله** فلا بد
ان تريد معنى لازما لان مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم والمراد كون المعنى الوضعي بحيث ينتقل
منه الذهن الى المعنى المجازي في الجملة ولا يشترط اللزوم بمعنى امتناع الانفكاك في التصور كما في اطلاق البصير
على الاعمى مع انه لا يلزم من تصور البصير تصور الاعمى بل بالعكس لكن قد ينتقل الذهن منه الى الاعمى باعتبار
المقابلة وكذا من الغائط الى الفضلة باعتبار المجاورة ففي الاول لزوم في الجملة للاتفاق على امتناع
اطلاق الاب على الابن بل هو من قبيل الاستعارة بتنزيل التقابل منزلة التناسب بواسطة تمليح
او تهكم كما في اطلاق الشجاع على الجبان او تفاؤل كما في اطلاق البصير على الاعمى او مشاكلة كما في الحلاوة
السيئة
او تهكم

خارجا عن المفهوم بناء على كون احدهما جزءا للاخر
ولم يتبا بله حزء انه اذا كان احدهما جزءا للاخر فان احدهما

على اجزاء البيئة وما اشبه ذلك قوله او خارجا عنه معناه ان يكون كل واحد منهما خارجا عن الاخر او نقول
على ظاهره وهو ان يكون احدهما او هو الكل خارجا عن الاخر وهو قوله او يكون صفة اي اللازم صفة للملزوم
وهذا عطف على قوله اما ان لا يكون اللازم صفة للملزوم وهذا النوع من المجاز يسمى الاستعارة قال قلت قد جعل
انواع العلاقات مقابلة متباينة حتى اشترط في الاستعارة مثلا ان لا يكون احد المعنيين جزءا للاخر
وفي المجاز باعتبار السببية وكونها ان لا يكون وصفا له الى غير ذلك مما يشعر به التقسيم وانت خبير بانه لا امتناع
في اجتماع العلاقات بعضها مع بعض مثلا اطلاق المشفر على شفة يجوز ان يكون استعارة على قصد التشبيه
في الغلظ وان يكون مجازا مرسلا من اطلاق الكل على الجزء اعني المقيد على المطلق وهو اكثر من ان يحصى قلت
كانه قصد تمايز الاقسام بحسب الاعتبار دون الذات بان يكون احدهما جزءا للاخر او وصفا له الى غير ذلك فان قلت
فان الاستعارة قد تكون باعتبار جامع داخل في الطرفين او شكل لهما فكيف حصر الجامع في الوصفية قلت اراد
ان اللازم وهو ما حصل له اي الجامع وصف للملزوم اعني المعنى الحقيقي وهذا لا ينافي كون الجامع جزءا من الطرفين
او شكلا لهما فان قيل فاللازم اعني المعنى المجازي الذي اطلق عليه اللفظ مثل رايت في الحمام اسدا وهو
زيد الشجاع مثلا وهو ليس بوصف للملزوم وهو الاسد الحقيقي والجواب ان المراد باللازم الذي هو
الشجاع وهو مفهوم انما وقع الاطلاق على زيد باعتبار انه من افراد الشجاع كما اذا قلت رايت شجاعا
وههنا بحث وهو ان اللازم الذي يستعمل فيه لفظ الاسد مجازا ان كان هو الانسان الشجاع فظاهر انه ليس
بوصف للملزوم اعني الاسد وان كان هو الشجاع مطلقا اعم من الانسان والاسد وغيرهما فظاهر انه ليس بشبه
بالاسد وانما المشبه هو الانسان الشجاع خاصة فلا يكون المجاز باعتبار اطلاق اسم المشبه به وايضا
لا يصح ان المعنى الحقيقي لا يحصل للمعنى المجازي اصلا ضرورة ان معنى الاسد حاصل للذات لما انه عنه
في الجملة وتحقيق هذه المباحث يطلب من شرحنا للتلخيص قوله ولما قد عرفت يريد ان بعض انواع العلاقة
بين الشيئين مما يصح المجاز من الجانبين وبعضها من جانب واحد وذلك لان مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم
وقد عرفت ان معنى اللزوم ههنا الانتقال في الجملة لا امتناع الانفكاك فالملزوم اصل ومتبوع من جهة انه منه
الانتقال واللازم فرع وتابع من جهة انه اليه الانتقال فان كان اتصال الشيئين بحيث يكون كل منهما اصلا
من وجه وفرعا من وجه جاز استعمال اسم كل منهما في الاخر مجازا والا جاز استعمال اسم الاصل في الفرع
دون العكس فالعلة اصل من جهة احتياج المعلول اليه وابتنائه عليه والمعلول المقصود اصل

113

من جهة كونه بمنزلة العلة الغائية والغاية وان كانت معلولة للفاعل متاخرة عنه في الخارج الا انها في الذهن
علة لفاعلية متقدمة عليها ولهذا قالوا الاحكام علل مالية والاسباب علل آلية وذلك لان احتياج الناس
بالذات انما هو الى الاحكام دون الاسباب وانما قال كالعلة مع المعلول دون السبب مع المسبب كما في بيان
انواع العلاقة لان من السبب ما هو سبب محض ليس في معنى العلة والمسبب لا يطلق عليه مجازا كما سيجيء والكل
اصل يبتني عليه الجزء في الحصول من اللفظ بمعنى انه انما يفهم من اسم الكل بواسطة ان فهم الكل موقوف على فهمه
وهذا معنى قولهم التضمن تابع للمطابقة والتبعية بهذا المعنى لا ينافي كون فهم الجزء سابقا على فهم الكل والجزء
اصل باحتياج الكل اليه في الوجود والتعقل وفي هذا التسليم ما منعه في صدر الكتاب من اطراد توقف الاصل
بالمحتاج اليه فان قلت لما كان فهم الجزء سابقا على فهم الكل لم يكن الانتقال من الكل الى الجزء بل بالعكس فلا يكون
الكل ملزوما والجزء لازما على ما مر من التفسير قلت ليس معنى الانتقال من الملزوم الى اللازم ان يكون تصور
اللازم متاخرا عنه في الوجود البتة بل يكون اللازم بحيث يحصل عند حصول الملزوم في الذهن في الجملة وهذا
المعنى في الجزء متحقق بصفة الدوام والوجوب فان قيل احتياج الكل الى الجزء ضروري مطرد والمجموع الذي يكون
اليد والرجل جزءا منه لا يتحقق بدونهما ضرورة انتفاء الكل بانتفاء الجزء فما معنى اشتراط جواز اطلاق الجزء على
الكل بان يستلزم الجزء الكل كالرقبة والراس فان الانسان لا يوجد بدونهما بخلاف اليد والرجل قلنا هذا مبني
على العرف حيث يقال للشخص الذي قطعت يده او رجله هو ذلك الشخص بعينه لا غيره فاعتبر الجزء الذي لا يبقى الانسان
موجودا بدونه واما اطلاق العين بدونه على الرقيب فانما هو من جهة ان الانسان من حيث كونه رقيبا لا يوجد
بدونه كاطلاق اللسان على الترجمان فان قيل معنى استلزام الجزء للكل كون الجزء ملزوما والكل لازما وعلم وجدان
الانسان بدون الراس او الرقبة انما يدل على ان الجزء لازم والكل ملزوم اذ الملزوم هو الذي يكون لا يوجد بدون
اللازم قلنا ذكر المص انا لا نريد بالمستلزم واللازم مصطلح اهل الجدل بل مصطلح اهل الحكمة والبيان وهم
يعنون بالمستلزم المستتبع وباللازم ما يتبعه فالحكماء يجعلون خواص الماهية لوازمها لا ملزوماتها مع انها لا توجد
بدون الماهية والماهية قد توجد بدونها وعلماء البيان يجعلون مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى
اللازم ومبنى الكناية على الانتقال من اللازم الى الملزوم ويعنون باللازم ما هو بمنزلة التابع والرديف من
الرقبة والراس ملزوم واصل يتبعه الانسان ويتبعه في الوجود وفي كون ما ذكر مصطلح اهل الحكمة نظر
فانهم يقسمون الى لازمه وغير لازمه وانما يطلقون اللوازم على ما يكون مقتضى الماهية ويمتنع الانفكاك عنها

لا يتم كل ملزوم فهو محتاج الى اللازم فيكون اللازم اصلا له وما بمعنى كونه محتاجا اليه ويلزم منه جريان الاصالة
والتبعية في جميع اقسام المجاز ضرورة انه مبني على الانتقال من الملزوم الى اللازم لانا نقول انما يلزم ذلك لو اريد
باللازم ما يمتنع انفكاكه عن الشيء حتى يحتاج الشيء اليه وقد عرفت انه ليس بمراد **قوله** المراد بالحلول الاختصاص
عند الحكماء في حلول الشيء في الشيء اختصاصه به بحيث يصير الاول ناعتا والثاني منعوتا كحلول العرض في الجوهر
والصورة في المادة فاشار المص الى انا لا نعني بالحال والمحل هذا بل معنى الحلول حصول الشيء في الشيء
سواء كان حصول العرض في الجوهر او الصورة في المادة او الجسم في المكان او غير ذلك كحصول الرحمة
في الجنة **قوله** واعلم ان الاتصالات معتبر تجوز المجاز في الاسماء اللغوية لو وجدت العلاقات المذكورة
بين معانيها كذلك تجوز في الاسماء الشرعية لو وجد بين معانيها نوع من العلاقات المذكورة بحسب الشرع
بان يكون شرعيان يشتركان في وصف لازم بين او ان يكون معنى احدهما سببا لمعنى الآخر ونحو ذلك مما مر
من ان المعتبر في المجاز وجود العلاقة ولا يشترط السماع في افراده الى ان قال فيجوز المجاز سواء كان وجود العلاقة
بحسب اللغة او الشرع وسواء كان الكلم جزءا او لا وفي التمثيل بالاتصال في المعنى المشروع
وبالسببية اشارة الى ما ذكره فخر الاسلام وغيره من ضبط انواع العلاقات بانها اتصال صورة
كما بين السماء والمطر او معنى كما بين الاسد والرجل الشجاع فانه لا اتصال لا من جهة الذات والصورة
بل من جهة اشتراك في معنى الشجاعة وعبر عن علاقة المشابهة بالاتصال في معنى المشروع كيف شرع
لان المشابهة اتفاق في الكيفية والصفة **قوله** فان الهبة وضعت لملك الرقبة يعني انها عقد
موضوع في الشرع لاجل حصول ملك الرقبة **قوله** حتى لو كانت امة يثبت الهبة فيتفرع عليها
لا احكام النكاح ٥ ويشترط في انعقاد النكاح بلفظ الهبة ان يطلب الزوج منها الهبة فلو
منها التمكين من الوطء فقالت وهبت نفسي منك وقبل الزوج لا يكون نكاحا واما النية
فلا حاجة اليهما لان المحل متعين لهذا المجاز لتنبو عن قبول الحقيقة كلفظ الطلاق بالفاظ العتق
فانه يحتاج الى النية لصلاحية المحل للوصف بالحقيقة **قوله** الى غير ذلك اي منضما الى مصالح نحو غير
ما ذكر من وجوب النفقة والمهر وحرمة المصاهرة وجريان التوارث وتحصين الدين ولفظ
النكاح والتزويج واف بالدلالة على هذه المصالح لكونه منبئا عن الضم والازدواج الذي به القيام
بمصالح المعيشة وعن الازدواج والتلفيق على وجه الاتحاد كزوجي الخف ومصراعي الباب

قوله ولا يجب في الاعلام رعاية المعنى اللغوي حتى يلزم في لفظ النكاح والتزويج رعاية الخلو عن معنى
الملك فيمتنع جعلهما علمين للعقد الموضوع من الشرع لملك المتعة وللقائل ان يقول خلو معناهما
عن معنى الملك مسلم ولا دلالة فيهما على الملك وليس بمراد انما يدل على عدم الملك فعلى تقدير وجوب
رعاية المعنى اللغوي لا يلزم الا ان لا يكون معنى الازدواج والتلفيق معتبرا في هذا العقد وهذا لا ينافي
اعتبار معنى الملك في الوضع الثاني ويمكن الجواب بان معناهما التلفيق سواء كان مع الملك او بدونه
وهذا المعنى مما لم يعتبر في العقد المخصوص بل اعتبر الملك قطعا وفيه نظر بل الجواب انه لا يجب
في الاعلام رعاية المعنى اللغوي بحيث يكون ملحوظا بعينه في المعنى العلمي بل يجوز ان يعتبر فيه زيادة خصوصية
لا توجد في المعنى اللغوي **قوله** وكذا ينعقد بلفظ البيع لانه مثل الهبة في اثبات ملك الرقبة ويزيد
عليها بلزوم العوض فيكون انسب بالنكاح ولا ينعقد بلفظ الاجارة لانها لتمليك المنافع وهي
لا يكون سببا لملك المتعة بحال وكذا الاباحة والاحلال والتمتيع لانها لا توجب الملك حتى ان من ابيح له
طعام غيره فهو انما يتلفه على ملك المبيح وكذا الوصية لانها لا توجب الملك بنفسها بل توجب
الخلافة مضافة الى ما بعد الموت والهبة توجب اصل الملك لكن لضعف السبب باعتبار تبرعه عن
التاجر الملك الى ان يتقوى بالقبض ولا يبقى ذلك الضعف لو استعملنا في النكاح ولان العوض
يجب بنفسه [illegible] فيوجب الملك بنفسها واعلم ان ما ذكره
المص من الاصل بين حكمي الهبة والنكاح يكون احدهما سببا للآخر كاف في المجاز ولا حاجة الى ما ذكره
فخر الاسلام من الاتصال بين السببين اعني الفاظ التمليك والفاظ النكاح بان كلا منهما يوجب
ملك المتعة لكن احدهما بواسطة والآخر بغير واسطة **قوله** فان قال تفريع وتمثيل لصحة اطلاق
المسبب على السبب لما كان السبب علة مشروعة للحكم والمسبب حكما مقصودا منه
بمنزلة العلة الغائية وانما وضع المسألة في عبد منكر لانه لو قال ان ملكت هذا العبد او اشتريته
يعتق النصف الآخر في فصل الملك ايضا لان الاجتماع صفة مرغوبة فيعتبر في غير المعين ويلغو
في المعين لانه يعرف بالاشارة اليه **قوله** يعني بناء ان قوله ان ملكت او اشتريت عبدا في معنى
ان اتصف بكوني مالكا ومشتريا لمجموع عبد واسم الفاعل ونحوه من الصفات المشتقة
حقيقة حال قيام معنى المشتق منه بالموصوف كالضارب لمن هو في الضرب مجاز بعد انقضائه

وزواله عن الموصوف كالضارب لمن صدر عنه الضرب وانقضى وقيل بل حقيقة وقيل ان كان الفعل مما لا يمكن بقاؤه كالمتحرك والمتكلم ونحو ذلك فحقيقة والا فمجاز اتفاقا قبل قيام المعنى به كالضارب لمن لم يضرب ولا يضرب لكنه سيضرب فمجاز اتفاقا فاذا زال ملكه للنصف الاول عند قيام ملك النصف الثاني لم يكن مالكا للعبد الذي هو اسم للمجموع وكذا لم يكن معتقا لغة على الاصح الا انه غلب في المعنى المجازي اعني من قام به الاعتاق حالا او ماضيا فصار حقيقة عرفية

قوله صدق ديانة اي لو استفتى المفتي يفتيه على وفق ما نوى لا قضاء اي لو رفع الى القاضي يحكم عليه بموجب كلامه ولا يلتفت الى ما نوى لمكان التهمة لا لعدم جواز المجاز

قوله بناء على الاصل الذي نحن فيه وهو ان السبب لما كان سببا محضا يصح اطلاقه على المسبب ولا يصح اطلاق المسبب على السبب

قوله فان العتق اي التصرف الذي هو الاعتاق وضع في الشرع لغرض ازالة ملك الرقبة فلا يكون هذا منافيا لما مر من ان الاعتاق اثبات القوة لا ازالة الملك فان قيل فالمعتبر في المجاز هو السببية والمسببية بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي فيكون اطلاق لا لكم السبب على المسبب مثلا وههنا ليس كذلك قلنا قد يقام الغرض من المعنى الحقيقي مقامه ويجعل كانه نفس الموضوع له فيستعمل اللفظ الموضوع لاجل هذا الغرض في مسببه كما في البيع والهبة الموضوعين لغرض اثبات ملك الرقبة واثبات ملك المتعة

قوله لانا اي لان الاستعارة لا تصح بكل وصف للقطع بامتناع استعارة السماء والارض مع اشتراكهما في الوجود والحدوث وغير ذلك بل لا بد من وصف مشهور له زيادة اختصاص بالمستعار منه وهذا غير متحقق بين الطلاق والعتاق لانهما لفظان منقولان عن المعنى اللغوي الواجب رعايته عند استعارة الالفاظ المنقولة والمعنى اللغوي للطلاق منبئ عن ازالة الحبس ورفع القيد يقال اطلقت المسجون خليته واطلقت البعير عن عقاله والطير عن اسار فتنقل الى رفع قيد النكاح فان المرأة به قد صارت محبوسة لحق الزوج مقيدة شرعا لا يحل لها الخروج والبروز بلا اذنه والمعنى اللغوي للعتاق منبئ عن القوة والغلبة يقال عتق الفرخ لو اقوى وطار عن وكره وعتاق الطير كواسبها جمع عتيق لزيادة قوة فيها فنقل في الشرع الى اثبات القوة المخصوصة من المالكية والولاية والشهادة ونحو ذلك فلا اتصال بين المعنيين في الوجه الذي شرعا عليه فان قيل

لو كان معنى الاعتاق اثبات القوة بل مجرد ازالة الملك فجوابه من وجهين الاول انه مجاز في اسناد الفعل الى السبب البعيد كما في قوله تعالى ينزع عنهما لباسهما فان المالك سبب فاعل لازالة الملك وهي سبب لاثبات القوة المخصوصة لانها لم يحصل من المالك سبب غير هذا اللفظ الموضوع شرعا لانشاء العتق لان القوة انما هو ثابت بطريق الاقتضاء لان الاثار الشرعية غير معزولة بالكلية عن الافعال الاختيارية فلا بد من صدور ازالة الملك عن المتكلم قبيل التكلم تصحيحا للكلام على ما بين في فصل الاقتضاء والثاني انه مجاز في المسند حيث اطلق الاعتاق الموضوع لاثبات القوة على سببه الذي هو ازالة الملك وكلا الوجهين ضعيف لان المفهوم من الاعتاق لغة وعرفا وشرعا الا ازالة الملك والخلاص عن الرق ولا يصح اسناده حقيقة الا الى المالك وما ذكر من معنى اثبات القوة انما يعرفه الافراد من الفقهاء فيكون اللفظ منقولا اليه لا الى ازالة الملك ثم لا بد من اثبات نقل وسماع لانه لا عمل في اثبات وضع الالفاظ وكون اثبات القوة انسب لما حد الاشتقاق لا يصلح دليلا على ذلك لجواز ان ينقل اللفظ الى معنى غير انسب بالمعنى الحقيقي منه على انا لا نسلم ان الاعتاق منقول بل هو حقيقة لغوية لم يطرأ عليها نقل شرعي

قوله يرد عليه قد يجاب عن هذا الايراد بان العتق تصرف شرعي معناه اثبات القوة المخصوصة على ما مر فلا بد له من لفظ يدل على هذا المعنى حقيقة او مجازا ليحصل شرعا واستعارة الطلاق لازالة الملك ليست لتحقيق هذا المعنى فلا يجب ثبوته شرعا بخلاف ما لو قال ازلت عنك الملك ورفعت قيد الرق فانه مجاز عن اثبات القوة بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب كما ان الاعتاق في مثل اعتق فلان عبده مجاز عن ازالة الملك بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب ولا مساغ لذلك فيما نحن فيه لانه لو اجعل الطلاق مستعارا لازالة الملك فليس هناك لفظ يجعل مجازا عن اثبات العتق فليتأمل ويمكن دفعه بان العتق يثبت بدلالة الالتزام لكونه لازما للمعنى المجازي الذي هو ازالة الملك

قوله فالجواب يعني لا يكون لعتق في ازالة القيد لا ازالة الملك لانه يجب في الاستعارة ان يكون المستعار منه اقوى في وجه الشبه كالاسد في الشجاعة وان يكون المستعار له لازما اي الشجاع للاسد وكلا الشرطين منتف ههنا اذ الاشتراك في الجملة لا امتناع الانفكاك

ان يقول لو سلم امتناع اطلاق الطلاق على ازالة الملك بطريق الاستعارة او بطريق اسم المسبب على السبب
لكن لم لا يجوز اطلاقه عليه بطريق اطلاق المقيد وهو ازالة قيد مخصوص على المطلق وهو ازالة
مطلق القيد والملك كاطلاق المشفر على شفة الانسان والذوق على الادراك باللمس ونحوه قوله
فان الاستعارة لا تجري الا من طرف واحد لامتناع كون كل من الطرفين اقوى من الآخر في وجه الشبه
وفوات المبالغة في التشبيه عند تساوي الطرفين وللقائل ان يقول قد يكون الاستعارة مبنية على
التشابه كاستعارة الصبح لغرة الفرس وبالعكس ويحصل المبالغة باطلاق اسم احد المتشابهين
على الآخر وجعله هو هو وكون المشبه به اقوى في وجه الشبه انما اشترط في بعض اقسام التشبيه
على ما تقرر في علم البيان قوله وكذا الاجارة الخ يعني لو قال بعت نفسي منك شهرا بدرهم لتعمل كذا
ينعقد اجارة ولو ترك كذا احترازا من العيوب يفسد العقد ولو قال بعت عبدي او داري منك
بكذا فان لم يذكر المدة ينعقد بيعا لامكان العمل بالحقيقة مع تعذر شرط المجاز وهو بيان
المدة وان ذكر المدة فان لم يسم جنس العمل فلا رواية فيه وان سماه مثل بعت عبدي منك شهرا بعشرة
ليعمل كذا انعقد اجارة لان اطلاق البيع على الاجارة متعارف عند اهل المدينة فيجوز عند غيرهم ايضا
لو اتفق المتعاقدان عليه كذا في الاسرار وقيل ينعقد بيعا صحيحا لحمل المدة على تاجيل الثمن
او بيعا فاسدا عملا بالحقيقة القاصرة قوله ولا يلزم اي لا يرد علينا عدم صحة الاجارة بلفظ البيع
المضاف الى المنفعة مثل بعت منك منافع هذا العبد شهرا بكذا لتعمل كذا والا لزم هذا
الاشكال والا فعدم الصحة لازم قطعا ثم اعلم ان في الامثلة المذكورة يريد ان ما ذكروا من اطلاق
السبب على المسبب انما يصح في البيع والملك لان الملك مسبب عنه ثابت به ولا يصح
في غيره لانه ليس البيع والهبة سببين لملك المتعة الثابت بالنكاح لاختصاصه بثبوت
ملك الطلاق والايلاء والظهار والاعتاق سببا لازالة الملك الثابت بالطلاق لاختصاصه
بقبول الرجعة او بثبوته لا تحل الملك بالنكاح الا بعد التحليل ولا البيع سببا لملك المنفعة
الثابت بالاجارة لاختصاصه بالخلو عن ملك الرقبة واسم السبب انما يطلق مجازا على
ما هو مسبب عنه فالحق ان هذه الاطلاقات من قبيل الاستعارة وهي اطلاق اسم احد
المتباينين على الآخر لاشتراكهما في لازم مشهور وهو في احدهما اقوى واعرف كاطلاق اسم الاسد

وكذا الطلاق والعتاق امران متباينان يشتركان في ازالة الملك وهي في العتاق اقوى منه

على الرجل الشجاع فههنا معنى النكاح مباين لمعنى الهبة والبيع لكنهما يشتركان في اثبات الملك وهو في البيع
اقوى وكذا الاجارة والبيع عقدان مخصوصان متباينان يشتركان في اثبات المنفعة واباحتها
وهي في البيع اقوى فاستعير اسم احدهما للآخر ولم يجز العكس لما عرفت ان الاستعارة انما تجري من طرف واحد
لئلا يفوت المبالغة المطلوبة من الاستعارة فان قيل قد سبق ان الاستعارة هي اطلاق اللفظ على اللازم
الخارجي الذي هو صفة للملزوم فكيف يكون مباينا قلنا ليس الاستعارة في الاطلاق على اللازم بل على
المباين لارادة اللازم كاطلاق الاسد على الانسان لكونه شجاعا واطلاق الهبة على النكاح لكونه مثبتا
للملك والمثبت للملك لازم خارجي صفة للهبة كذا نقل عن المص وقد يجاب عن اصل الاعتراض بانا لا نم
انه يجب في المجاز باعتبار السببية ان يكون المعنى الحقيقي سببا للمعنى المجازي بعينه بل بجنسه حتى لو قال
بالعتق جنس الثبات سواء حصل بالملك او غيره فعلى هذا لو قال ان اشتريت عبدا فهو حر واراد الملك
فملكه بهبة او ارث يعتق وعلى ما ذكره المص لا يعتق وهذا الاعتراض مما ذكره صاحب الكشف واجاب
بان ملك المتعة عبارة عن ملك الانتفاع والوطء وهو لا يختلف في ملك النكاح واليمين لكن تغاير الاحكام
لتغايرهما صفة لا ذاتا فانه يثبت في باب النكاح مقصودا وفي ملك اليمين تبعا ونحن انما
اللفظ لاثبات الملك المتعة في المحل فيثبت على حسب ما يحتمله المحل فاذا جعلنا لفظ الهبة مجازا
اثبتنا به ملك المتعة قصدا لا تبعا فيثبت فيه احكام النكاح لا احكام ملك اليمين واعلم انه لو وجد
بين المعنيين نوعان من العلاقة فلك ان تعتبر ايهما شئت ويتنوع المجاز بحسب ذلك مثلا اطلاق
المشفر على شفة الانسان ان كان باعتبار تشبيهها به في الغلظ فاستعارة وان كان باعتبار استعمال
المقيد في المطلق فمجاز مرسل كما نص عليه الشيخ عبد القاهر قوله واعلم انه قد يعتبر يعني ان المعتبر في المجاز وجود
العلاقة المعلوم اعتبار نوعها في استعمالات العرب ولا يشترط اعتبارها بشخصها حتى يلزم في آحاد
المجازات ان ينقل باعيانها عن اهل اللغة وذلك لاجماعهم على ان اختراع الاستعارات الغريبة البديعة التي
لم تسمع باعيانها من اهل اللغة هو من طرق البلاغة وشعبها التي بها ترتفع طبقة الكلام فلو لم يصح لما كان
كذلك ولهذا لم يدونوا المجازات تدوينهم الحقائق وتمسك المخالف بانه لو جاز التجوز بمجرد وجود العلاقة
لجاز نخلة لطويل غير الانسان للمشابهة وشبكة للصيد للمجاورة واب للابن للسببية وابن للاب للمسببية
واللازم باطل اتفاقا واجيب بمنع الملازمة فان العلاقة مقتضية للصحة والتخلف عن المقتضي
ليس بقادح

THE UNIVERSITY OF MELBOURNE

Library Digitised Collections

Author/s:
Muddaris, Muhammad

Title:
F silk malak al-huhar

Date:
1132 [1720]

Persistent Link:
http://hdl.handle.net/11343/23210

File Description:
Part 2

وذكر فخر الاسلام ان الماء مطهر بطبعه لم يحدث فيه معنى لا يعقل فلا يحتاج في صيرورته مطهرا الى النية بخلاف التراب
فانه ملوث الا ان الشرع جعله مطهرا عند ارادة الصلوة فيفتقر الى النية فان قيل ان قلع الخبث وازالته
بالماء معقول الا انه يتضمن امرا غير معقول وعدم تنجس الماء باول الملاقات قلت لا باس بذلك بعد كون
المعنى معقولا لانه ملتزم لضرورة دفع الحرج قوله وهو ان لا يبحث كل ما يصل اليه لنفي الشمول لا لشمول النفي
قوله لان الماء مطهر طبعا تعليل لمعقولية ازالة الماء للخبث وذلك لغوده لطافته وقوة ازالته وسرعة
نفوذه وسهولة [illegible] وجه فيزول به الحدث والخبث جميعا بخلاف ساير المايعات فانه مطهر باعتبار القلع
والازالة فيزول به الخبث لابتنائه على الرفع والقلع دون الحدث لعدم معقوليته ثبوتا وزوالا قوله ويتعلق بالعلة
وهي ما يعرف به وجه الحكم غير ان يتعلق به وجوده ولا وجوبه كالاذان للصلوة والاحصان للرجم يعني ان التوقيف
العلة بالموقف للحكم ليس علامة لدخول العلة فيه فيبطل ولا يجامع طروء المستنبطة عنه لانها عرفت بالحكم
لان معرفة علية الوصف متاخرة عن طلب علية المناط عن معرفة الحكم فلو عرفت الحكم بها لكان العلم بها سابقا
على معرفة الحكم فيلزم الدور وجوابه ان المعرف للعلة المتقدم عليها هو حكم الاصل والمعرف بالعلة المتاخر
عنها هو حكم الفرع فلا دور فان قيل هما مثلان مشتركان في الماهية ولوازمها قلنا لا ينافي كون احدهما
اجلى من الآخر بعارض قوله بل في الوجوب الحادث لقايل ان يقول الوجوب الحادث على ما زعمتم اثر للخطاب
القديم وثابت فيه فكيف يكون اثر الايجاب هو فعل حادث كالقتل مثلا وجوابه ما مر اليه من ان
معنى تاثير الخطاب القديم فيه انه حكم بترتبه على العلة وثبوته عقيبها وعلى هذا لا يبعد ان يدعيا للحكم الخطاب
القديم ويكون تاثير العلة تاثيرها في تعلق الخطاب بافعال العباد قوله وكثير من جعل العلل العقلية مؤثرة
بذواتها جعل العلل الشرعية كذلك فان قلت كون الوقت موجبا لوجوب الصلوة والقتل لوجوب القصاص وكون
ذلك مما لا يذهب اليه عاقل لان هذه اعراض وافعال لا يتصور منها ايجاد وتاثير قلت معنى تاثيرها
بذواتها ان العقل يحكم بوجوب القصاص بمجرد قتل العمد العدوان من غير توقف على ايجاب موجب وكذا في كل ما يحكم
عنده انه علة قوله كلما وجد ذلك الشيء يوجد عقيبه الوجوب فان قلت كثير من العلل الشرعية مما كانت متحققة
قبل ورود الشرع من غير ان يوجد عقيبها الوجوب كالوقت مثلا قلت معنى كلامه ان كل ما جعله الشارع
علة لحكم فمعنى ذلك انه حكم بانه كلما يوجد ذلك الشيء بشرايطه يوجد الحكم عقيبه بايجاب الله تعالى او عقيب ورود الشرع
لا الحكم بالعلية فلا وجوب عقيب وجود ذلك الشيء قوله الا ان يتعالى بالنسبة الينا يعني ان الموجب للاحكام هو الله

الا ان الايجاب عسى عيانا ونحن عاجزون عن دركها فشرع العلل موجبات للاحكام في حق العمل ونسب الوجوب
اليها فيما بين العباد قوله ومن انكر التعليل فقد انكر النبوة لان تعليل بعثة النبي عم بامتلاء الخلق لازم لها
وكذا تعليل اظهار المعجز على يد النبي عم بتصديق الخلق وانكار اللازم انكار الملزوم لانتفاء الملزوم بانتفاء
اللازم قوله والوصف المناسب ما يجلب نفعا او يدفع ضررا قريب مما ذكره الامام في المحصول انه الوصف الذي
يفضي الى ما يجلب للانسان نفعا او يدفع عنه ضررا او فسر النفع باللذة او ما يكون طريقا اليها والضرر بالالم او ما يكون طريقا
اليه وقد يفسر المناسب بالوصف الملايم لافعال العقلاء في العادات والاول قول من يجعل الاحكام الثابتة بالنصوص
متعلقة بالحكم والمصالح والكافرون يابى ذلك وقال القاضي الامام ابو زيد ان المناسب ما لو عرض على العقول تلقته
بالقبول يعني اذا عرض على العقلاء ان هذا الحكم انما شرع لاجل هذه المصلحة يكون ذلك الحكم موصلا الى تلك المصلحة
عقلا ويكون تلك المصلحة امرا مقصودا عقلا ولا يخفى ان ما ذهب اليه الجمهور من ان قتل العمد العدوان وصف
مناسب لوجوب القصاص والاسكار لحرمة الخمر ونحو ذلك على ما صرح به في التقسيم المذكور لا يستقيم على منع التفاسير
لان ليس القتل مثلا مما يجلب نفعا او يدفع ضررا ولا هو ملايم لافعال العقلاء ولا هو مقصود من وجوب
القصاص فلذا قال المص وقد ذكروا ان المناسب اما حقيقي واما اقناعي فاحالة الى الغير لما انه لا يستقيم على تفسير
المص بل على التفسير الذي ذكره الآمدي في الاحكام وهو ان المناسب عبارة عن وصف ظاهر منضبط يلزم من ترتيب
الحكم على وفقه حصول ما يصلح ان يكون مقصودا من شرع ذلك الحكم سواء كان المقصود جلب منفعة او دفع مفسدة
فانه يلزم من ترتيب وجوب القصاص على القتل حصول ما هو من نوع القصاص وهو بقاء النفوس على ما يشير اليه قوله تعالى
ولكم في القصاص حيوة ويمكن ان يفسر ما ذكره الامام ابو زيد بهذا المعنى المناسب هو الذي لو عرض
على العقل لزم من ترتيب الحكم عليه حصول ما هو المقصود منه لتقبله وانما عدل عنه الآمدي لانه انما يصلح للناظر
لا للمناظر اذ ربما يقول الخصم هذا مما لا يتلقاه عقلي بالقبول فلا يكون مناسبا بالنسبة الي [illegible] الجمهور
التمييز على اولاد العلماء ويمكن ان ابو [illegible] عامة العقول [illegible] بلفظ الجمع قوله الاصل في النصوص عدم التعليل
اختلفوا في ذلك على اربعة مذاهب فقيل الاصل عدم التعليل حتى يقوم دليل التعليل وقيل الاصل التعليل
بوصف لكن لا بد من دليل يعين ما بين الاوصاف ونسب ذلك الى [illegible] وقد اشتهر فيما بين
اصحابنا ان الاصل في الاحكام هو [illegible] دون التعليل والمختار ان الاصل في النصوص التعليل وانه لا بد
من دليل يميز الوصف الذي هو علة ومع ذلك لا بد قبل التعليل والتمييز من دليل يدل على ان هذا النص الذي

يريد لستخراج علته معللة في الجملة لان الظاهر هو ان الاصل في النصوص التعليل انما يعلم للدفع دون
الالزام وفي المذهب الثالث لا حاجة الى ذلك بل يكفي ان الاصل في النصوص التعليل وجه الاول
ان النص موجب للحكم بصيغته لا بعلته لان العلل الشرعية ليست من مدلولات النص وبالتعليل ينتقل الحكم
من الصيغة الى العلة التي هي من الصيغة بمنزلة المجاز من الحقيقة فلا يصار اليه الا بدليل وايضا التعليل اما بجميع
الاوصاف وهو ممتنع لان المقصود هو التعدية ويمتنع وجود جميع اوصاف الاصل في الفرع حتى فرع التغاير والتمايز
في الجملة واما بالبعض وهو ايضا باطل لان كل وصف عينه المجتهد محتمل للعلية وعدمها والحكم لا يثبت بالاحتمال
فلا بد من دليل يرجح البعض فان قيل ههنا قسم آخر وهو التعليل على وصف قلنا الظاهر ان يراد كل وصف على الاحتمال
فيستلزم تعدية الحكم الى جميع المحال لانه ما من شيء الا وهو مشارك في وصف ما او يراد كل وصف صالح للعلية واحتاج
الحكم فيفضي الى التناقض في التعدية وعدمها لان بعض الاوصاف متعد وبعضها قاصر على محله فلا لم يتعرض ههنا
لهذا القسم ووجه الثاني ان الادلة قائمة على حجية القياس من غير تفرقة بين نص ونص فيكون التعليل هو الاصل
ولا يعلل بالكل ولا بالبعض دون البعض لما مر فيتعين التعليل بكل وصف الا ان يقوم مانع كما لغة نص او اجماع
او معارضة اوصاف ووجه الثالث انه لا يمكن التعليل بجميع الاوصاف لما مر ولا بكل واحد لان منها
ما هو قاصر يوجب حجر القياس وقصر الحكم على الاصل ومنها ما هو متعد يوجب التعدية الى الفرع وهذا
يناقض فيتعين البعض وايضا اختلاف الصحابة في الفروع لاختلافهم في العلة يدل على اجماعهم
على ان علة الحكم هو البعض دون المجموع او كل واحد والبعض محتمل فلا بد من تمييز واحتياج التعيين
والتمييز الى الدليل لا ينافي كون الاصل هو التعليل وبهذا يخرج الجواب عن الدليل الثاني على القول
الاول فلهذا اقتصر المص على جواب الدليل الاول ووجه الرابع ظاهر وقد يقال لا يتصور الا من ان التعليل
بالقاصرة يوجب عدم التعدية بل غايته انه لا يوجب التعدية ولا يدل الا على ثبوت الحكم في المنصوص فعلى
تقدير التعليل بكل وصف ثبت التعدية بالمتعدية ويكون القاصرة لتاكيد الثبوت في الاصل وبنا
على ذلك ما لا يعتم من ان نص الربوا في النقدين معلل عندنا في بالثمنية مع تعدى وجوب
التعيين الى المطعوم **قوله** نظيره ان نظير الاصل المذكور في قوله عم الذهب بالذهب والفضة بالفضة
مثلا بمثل يدا بيد ان قوله عليه يدا بيد يوجب التعيين لان اليد آلة التعيين كالاشارة والاحضار
وذلك من باب الربوا لان وجوب التعيين من باب منع الربوا والاحتراز عنه كوجوب المماثلة لانه شرط

في مطلق البيع تعيين احد البدلين احترازا عن بيع الدين بالدين شرط في باب الصرف تعيين البدلين جميعا احترازا عن شبهة
الفضل الذي هو ربوا كما شرط المماثلة في القدر احترازا عن حقيقة الفضل وقد وجدنا وجوب التعيين متعديا
عن بيع النقدين الى غيرهما حتى وجب التعيين في بيع الحنطة بالشعير حيث لم يجز بيع حنطة بعينها بشعير لا بعينه
مع الحلول وذكر الاوصاف وحتى شرط الشافعي التقابض في المجلس في بيع الطعام بالطعام سواء اتحد
الجنس او اختلف فيحصل التعيين فيثبت باجماعهم على تعدية وجوب التعيين الى غير النقدين ان نص
الربوا معلل حتى وجوب التعيين اذ لا تعدية بدون التعليل فيجب ان يكون معللا في وجوب المماثلة بطريق
الدلالة والاجماع حتى يتعدى الى سائر الموزونات لان سائر ربوا الفضل وهو مبني تعديته وجوب المماثلة اشد
ثبوتا وتحققا من ربوا النسيئة وهو مبني تعدية وجوب التعيين لان فيه شبهة الفضل باعتبار مزية
النقد على النسيئة لان حقيقة بالشيء اولى بالثبوت من شبهته وادعى ان تعليل هذا النص في ربوا
النسيئة دليل على كونه معللا في ربا الفضل وكونه معللا في ربوا النسيئة مستدلا بالاجماع او النص
وهو قوله عليه انما الربوا في النسيئة وان النبي عم نهى عن بيع الربوا والريبة والمراد بالريبة شبهة الربوا
وفي البيع النقد بالنسيئة شبهة الربوا فالدليل على كون النص معللا في الجملة قد يكون نصا او اجماعا وقد يكون
تعليلا آخر وينتهي بالآخرة الى النص او اجماع قطعا للتسلسل وليس في كلامهم ما يوهم ان كل تعليل يتوقف على تعليل
آخر حتى يتوهم ورود الاشكال الذي اورده المص من لزوم التسلسل او التعاوق بعض التعليلات عن كون النص
معللا وتقرير جوابه انا لا نشترط في العلة التاثير اي اعتبار الشارع جنسه او نوعه في جنس الحكم او نوعه وكلما
ثبت عليه الوصف ثبت تاثيره وكلما ثبت تاثيره ثبت كون النص معللا في الجملة ضرورة انه قد اعتبر
علية نوع الحكم المستفاد منه او جنسه وعلة الجنس علة للنوع وربما يقال ان لاستخراج العلة واعتبار كونها مؤثرة
او غير مؤثرة موقوف على كون النص معللا فاثبات ذلك به دور **قوله** فلذا قالوا انما قال ذلك لما توهم
من ورود الاشكال ولان اثبات التعليل في ربوا النسيئة كان في كون النص من النصوص المعللة في الجملة رد
ولا احتياج الى باقي المقدمات ولان وجوب التعيين والمماثلة في الاشياء الستة قد ثبت بالنص الوارد فيها
وقد سبق ان من شرط التعليل والتعدية عدم النص في الفرع وعلى ان يجاب بانه مبني على مذهب من لا شرط
ذلك على انه لا مناقشة في المثال ويكفي فيه الفرض والتقدير **قوله** الثالث اشارة الى نفي شرائط اعتبرها
بعض في العلة وهي ان يكون وصفا لازما جليا منصوصا عليه ليس بمركب ولا حكم شرعي حتى لا يجوز التعليل
بالعارض

لان انفكاكه يوجب انتفاء الحكم والجواب ان المعتبر صلاحيته للانضباط بوﻻ بالخفي كرضاء المتعاقدين في ثبوت
حكم البيع وجوابه يأتي في فصل الشرائط ومن ان الخفي قد يكون اقوى وبالاعتبار بالنوع اولى ولا بغير المنصوص
عليها لما مر مع جوابه ولا بالمركب من وصفين فصاعدا والا لكانت العلة صفة زائدة على المجموع ضرورة انا نعقل المجموع
ونجهل كونه علة بناء على الذهول او الحاجة الى النظر والمجهول غير المعلوم واللازم وهو كون العلة صفة للمجموع
بط لان صفة الكل ان لم يقم بشيء من الاجزاء لم يكن صفة وان قامت فاما بكل جزء فيكون كل جزء علة والمقدار
خلافه واما بجزء واحد فيكون هو العلة ولا اثر لسائر الاجزاء واما بالمجموع من حيث هو المجموع وح ان لم يكن
له جهة وحدة فظاهر وان كانت ينتقل الكلام اليها والى كيفية قيامها بالمجموع ويتسلسل والجواب انه لا معنى
لكون الوصف علة الا اقتضاء الشارع بثبوت الحكم عنده رعاية لمصلحة وليس ذلك صفة له بل جعله
الشارع متعلقا به ولو سلم فالعلية وجهة الوحدة من الاعتبارات التي ينقطع التسلسل فيها بانقطاع الاعتبار
ولا يجوز التعليل لحكم شرعي لانه اما متقدم بالزمان على ما فرض معلولا فيلزم تخلف المعلول او متأخر فيلزم تقدم
تقدم المعلول او مقارن فيلزم التحكم لانه ليس احدهما اولى بالعلية والجواب ان تأثير العلل الشرعية ليس بمعنى الايجاد
والتحصيل حتى يمتنع فيها التقدم او التخلف ولو سلم فيجوز ان يكون احد الحكمين صالحا للعلية من غير عكس او يكون الثابت
بالدليل عليه احدهما دون الآخر فلا يلزم التحكم فظهر بطلان الادلة على اشتراط الشروط المذكورة وقد ثبت بالادلة
السابقة حجية القياس وصحة التعليل من غير فصل بين اللازم والعارض او الجلي والخفي الى غير ذلك فثبت
المط واكثرها يكون العلة اسم جنس لانه يتعلق الحكم بمعناه القائم بنفسه مثل كون الخارج من المسلح ضده وهو عرف منفرد
لا ان يتعلق بنفس الاسم المختلف الحكم باختلاف اللغات **قوله** لان الحكم في الاصل ثابت الخ اي كون
عن المعقول الى الخصم وهو ان النص لما كان معقولا فالحكم ثابت بالعلة دون النص لانه لا معنى للعلة الا ما يثبت
به الشرع والشرع ما يثبت بها سوى الحكم ولذا تعدى الى الفرع الى الفرع بما يتعلق به في الاصل بالعلة
وهي موجودة في الفرع فيثبت فيه ايضا وعدم التعدي لا يصلح مانعا للاجماع على جواز العلة القاصرة صحة المنقول
فاجاب بان الحكم في الاصل ثابت بالنص سواء كان معقول المعنى او لم يكن علل او لم يعلل فتعد العلل لعل ضعيف
الى العلة لزم بطلان النص فالمثبت للحكم هو النص ومعنى عليه الوصف كونه باعثا للشارع على شرعية
الحكم وانما جاز التعدية الى الفرع لما في التعليل من تعميم النص وشموله للفرع وبيان كونه مثبتا لحكم الفرع
وفيه حكم الاصل مضاف الى النص في ثبوته والى العلة في حق الفرع وهذا القدر من الاشتراك كاف

في القياس **قوله** وانما يجوز التعليل احتجاج على امتناع التعليل بالعلة القاصرة وانما جاز التعليل بغير
المنصوصة لان الشارع لما امر بالاعتبار المبني على التعليل مع ندرة العلة المنصوصة كان ذلك
لوثابه ببيان لمية الاحكام لاجل القياس فيبقى لمية بالقاصرة على الامتناع حتى يوصل اليها نص الشارع
قوله لفائدة الفقهية ليست الا اثبات الحكم للقائل ان يقول ان اريد بالفائدة الفقهية ما يكون
يتعلق بالفقه وينسب اليه فلا نسلم انحصارها في اثبات الحكم لجواز ان يكون شرعية الاذعان وزيادة
الاطمئنان بالاحكام والاطلاع على حكم الشارع في شرعيتها وان اريد المسألة الفقهية فلا نسلم ان التعليل
لا يكون الا لاجلها لجواز ان يكون لفائدة اخرى متعلقة بالشرع فلا يلزم العبث وقد يقال ان دليل الشرع
لا بد من ان يوجب علما او عملا والتعليل بالقاصرة لا يوجب العلم وهو ظاهر ولا العمل لانه قد وجب
بالنص والاطلاع على الحكم من باب العلم فلا يعتبر في صحة التعليل المفيد للظن وجوابه ان التعليل بالقاصرة
ليست من الادلة الشرعية ولو سلم فيفيد الظن بالحكمة والمصلحة وهو يوجب سرعة الاذعان وشرح الاطمئنان
وايضا منقوض بالتعليل بالعلة القاصرة المنصوصة لان النص ظني واعلم انه لا معنى للنزاع في التعليل
بالعلة القاصرة الغير المنصوصة لانه ان اريد عدم الجزم بذلك فلا نزاع وان اريد عدم الظن فبعد ما غلب
على رأي المجتهد عليه الوصف القاصر وترجح عنده ذلك بامارة معتبرة في استنباط العلل لم يصح
نفي الظن ذهابا الى انه يجد ويهم على ما زعم الخصم واما عند عدم رجحان ذلك او عند تعارض القاصر والمتعدي
فلا نزاع في ان العلة هو الوصف المتعدي **قوله** فان قيل تقرير السؤال لو كانت صحة التعليل موقوفة
على تعدية العلة لم يكن تعديتها موقوفة على صحته لامتناع الدور واللازم منتف للاتفاق على توقف
التعدية على ثبوت العلية الموقوف على صحتها وتقرير الجواب ان الموقوف على التعليل هو التعدية
بمعنى اثبات مثل حكم الاصل في الفرع والتعليل موقوف على التعدية بمعنى العلم بوجود الوصف في غير
مورد النص فلا دور وقد يجاب بانه دور معية لا دور تقدم لان العلة لا يكون الا متعدية لا ان كونها
متعدية يثبت اولا ثم يكون علة **قوله** هذه المسألة مبنية على اشتراط التأثير فيه نظر لان اقتصار
الوصف على مورد النص وعدم حصوله في صورة اخرى مع عدم النص على عليه الوصف لا ينافي الحكم
لا يتخلف وجود جنس الوصف في صورة اخرى واعتبار الشارع اياه في جنس الحكم بان يثبت ذلك
بنص او اجماع **قوله** ويكون مانعا من علية وصف آخر قيل عليه لا تزاحم في العلل فيجوز ان يثبت بالنص
او غيره

للحكم على ظاهره وافى متعدية ويتعدى الحكم باعتبار المتعلق به دون القاصرة **قوله** وان اراد اعتاقه يعني
ان اراد انه يعم ملكا ثم يقع عن الكفارة باعتاق فقد رتب واقع بعد الملك فلا نم وجه هذا الوصف في الوقع الا في
بل هو يعني تجرد الملك **قوله** او بيت عطف على اختلف اي لا يجوز التعليل بعلة اختلف في عليتها او في الاجماع
على ثبوت الحكم في الاصل كالاختلاف في ان علة عدم قتل الحر بالمكاتب هو كونه عبدا او الجهل بان
مستحق استيفاء القصاص هو السيد ام غيره من الورثة بناء على عدم العلة بانه يعني يبدل الكتابة
او لا **قوله** اداء بعض البدل عوض والعوض مانع من جواز التكفير وهو موجود في الاصل دون الفرع
فان قلت هذا ليس من قبيل التعليل بوصف يقع به الفرع لان اداء بعض البدل لا يوجد في الفرع وهو المكاتب
الذي لم يؤد شيئا فكيف يجعل علة قلت معنى الكلام انه لا يجوز التعليل بعدم وصف يقع به الفرق فالباء
في قوله بوصف ليس صلة للتعليل بل هي باء المصاحبة وح لا اشكال **قوله** الثالث لا شك ان كون الوصف
الذي هو علة الحكم جزئي غير جزء من شرط اثباته من دليل وله مسالك صحيحة ومسالك يتوهم صحتها فلا بد من التعرض
لها ولما يتعلق بكل منها واما المسالك الصحيحة فهي النص والاجماع والمناسبة ثم النص اما صريح وهو ما دل
بوصفه واما ايماء وهو ان يلزم من مدلول اللفظ فالصريح مراتب منها ما صرح فيه بالعلة مثل لعلة كذا او لاجل
ولكي يكون كذا ومنها ما ورد فيه حرف ظاهر من التعليل مثل لكذا وبكذا او ان كان كذا فان هذه الحروف في
غير العلية كلام العاقبة وباء المصاحبة وان المستعملة في مجرد الشرط والاستصحاب ومنها ما دخل فيه الفاء
في كلام الشارع اما في الوصف مثل زملوهم بكلومهم ودمائهم فانهم يحشرون واوداجهم تشخب دما واما في الحكم
نحو والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما والحكمة فيه ان الفاء في الترتيب والباعث متقدم في العقل
متاخر في الخارج فيجوز دخول الفاء على كل منهما ملاحظة للاعتبارين وهذا دون ما قبله لان الفاء للتعقيب والدلالة
العلية تستدل لالية ومنها ما دخل فيه الفاء في لفظ الراوي مثل سها فسجد وزنى ماعز فرجم وهذا دون ما قبله
لاحتمال الغلط الا انه لا ينفي الظهور واما الايماء فهو ان يقرن بالحكم ما لو لم يكن هو او نظيره للتعليل لكان بعيدا
فيحمل على التعليل دفعا للاستبعاد كما في قصة الاعرابي فان غرضه من ذكر المواقعة بيان حكمها وذكر الحكم جواب
له ليحصل غرضه لئلا يلزم اخلاء السؤال عن الجواب وتاخير البيان عن وقت الحاجة فيكون السؤال مقدرا
في الجواب كانه قال واقعت فكفر وهذا يفيد ان الوقاع علة للاعتاق الا ان الفاء ليست محققة بل مقدرة
صريحا الا مقارنة فيكون ايماء مع انضمام فصل الجواب كما يقول العبد طلعت الشمس فيقول السيد اسقني ماء

فلابدم

علام

والحديث الخثعمية فانها سالت النبي عم عن دين الله فذكر نظيره وهو دين الآدمي فنبه على كونه علة للنفع
والا لزم العبث والايماء ايضا مراتب كذا ذكره ابن الحاجب وفيه تصريح بان مثل قوله عم فانهم
يحشرون ملتبسا من قبيل التصريح على ما ذكره المص دون الايماء على ما وقع في المحصول واما كلمة ان
الفاء مثلا انها من الطوافين فالمذكور في اكثر الكتب انها من قبيل التصريح لما ذكره الشيخ عبد القاهر انها
في مثل هذه المواقع تقع موقع الفاء وتغني غناءها وجعلها بعضهم من قبيل الايماء نظرا الى انها لم توضع للتعليل
وانما وقعت في هذه المواقع لتقوية الجملة التي يطلبها المخاطب ويتردد فيها وسال عنها ودلالة الجواب
على العلية ايماء لا صريح وبالجملة كلمة ان مع الفاء او بدونها قد يورد في امثلة التصريح وقد تورد في امثلة الايماء
ويعتذر عنه بانه صريح باعتبار ان والفاء وايماء باعتبار ترتب الحكم على الوصف واما ما ذكره المص في تعليل
ان مع احتمال كونها على حذف اللام ضعيف لانه انما يكون في ان بالفتح **قوله** واعلم ان في هذه المواضع فيه سوء
ترتيب لانه كان ينبغي ان يقدم المنع ثم يتكلم على تقدير التسليم ثم المتمسكون بمسلك الايماء لا يدعون انه يدل
على العلية قطعا حتى يكون احتمال ان يكون العلة شيئا آخر قادحا في كلامهم بل يدعون فيه الظن وظهور العلية
دفعا للاستبعاد والغاية والاستثناء وغير ذلك ههنا فروعها التعليل بالعلة القاصرة التي لا يمكن بها القياس
جائز بالاتفاق في المنصوصة اي التي يدل عليها النص صريحا او ايماء مثل اقم الصلوة لدلوك الشمس والسارق والسارقة
فاقطعوا وللقاتل لا يرث وللفارس سهمان فخصوصها بيان وجوه دلالة النص على العلية سواء امكن بها القياس
او لم يمكن **قوله** وثالثها المناسبة وهي كون الوصف بحيث يكون ترتيب الحكم عليه متضمنا لجلب نفع او دفع
ضرر معتبر في الشرع وان كان ضرا بحسب الطبع وقد اضطرب كلام القوم في بحث المناسبة واقسامها
وما يتعلق بها وللمص في تحقيق هذا المقام تعليق حاشية اورد فيه غاية ما ادى اليه نظره فنحن نعرض عن تنزيله
عليه بعد ذا من كلام القوم ونطلعك على اختلاف كلمتهم في هذا المقام عسى ان تفوز في اثنائه بالمرام فالمذكور
في كلام فخر الاسلام ومن تبعه ان جمهور العلماء على ان الوصف لا يصير علة بمجرد الاطراد بل لا بد من
معنى يعقل بان يكون صالحا للحكم ثم يكون معدلا لا عبرة به الا بعد من اعتبار صلاحه للشهادة
بالعقل والبلوغ والحرية والاسلام ثم اعتبار عدالته بالاجتناب عن محظورات الدين فكذا لا بد في العلية
من معنى يجعل الوصف علة من صلاحه للحكم بوجود الملائمة ومن عدالته بوجود التاثير في التعليل الا قبل
ما لم يقم الدليل على كون الوصف ملائما وبعد الملائمة لا يجب العمل به الا بعد كونه مؤثرا عندنا ومخيلا عند

اصحاب الشافعي

فالملايم شرط لجواز العمل بالعلة والتأثير او الاخالة شرط لوجوب العمل دون الجواز حتى لو عمل بها قبل ظهور التأثير
نفذ ولم ينقض ومعنى الملايمة الموافقة والمناسبة للحكم بان تصح اضافة الحكم اليه ولا يكون نابيا عنه
كاضافة ثبوت الفرقة في اسلام احد الزوجين الى اباء الآخر عن الاسلام لانه يناسبه لا الى وصف الاسلام
لانه ناب عنه لان الاسلام عرف عاصما للحقوق لا قاطعا لها وهذا معنى قولهم الملايمة ان يكون الوصف
على وفق ما جاء من السلف فانهم كانوا يعللون بالاوصاف الملايمة للاحكام لا النابية عنها فظهر
من هذا ان معنى الملايمة هو المناسبة وانها يقابل الطرد اعني وجود الحكم عند وجود الوصف من غير
اشتراط ملايمة او تأثير او وجود عند وجوده وعدم عند عدمه على اختلاف الرأيين والمذكور في ۲۴۹
الف فعيته ان المناسبة هو كون الوصف بحيث يجلب للانسان نفعا او يدفع عنه ضررا او هو كون الوصف
على مناهج المصالح بحيث لو اضيف اليه الحكم انتظم كالاسكار لحرمة الخمر بخلاف كونها مايعا يقذف
بالزبد ويحفظ في الدن وان من المناسب ملايما وغير ملايم فخلط المص كلام الفريقين وذهب الى ان
المناسب ما يكون متضمنا لمصلحة اعتبرها الشرع كحفظ النفس والمال والدين والنسب والعقل وغير
ذلك كما سبق ذكره والملايمة شرط زايد على ذلك فلا بد ان يفسر بما يغايرها ويكون اخص منها وقد فسرها
القوم بكون الوصف على وفق العلل الشرعية فظن المص ان المراد منه اعتبار الشارع جنس
هذا الوصف في جنس هذا الحكم والمراد الجنس الذي هو اخص من كونه متضمنا لمصلحة اعتبرها الشارع
كمصلحة حفظ النفس مثلا فالمراد انه يجب ان يكون اخص من المتضمن لمصلحة ما لان المتضمن
لمصلحة حفظ النفس اخص من المتضمن لمصلحة وليس بملايم حتى لو قيل شرع هذا الحكم لمصلحة حفظ
النفس لم يصح لانه تعليل بالمناسب دون الملايم ومجرد حفظ النفس قد لا يكون مصلحة كما في الجهاد بل لا بد
من خصوصية اعتبرها الشرع ثم الجنس الذي اعتبره الشارع في جنس الحكم قد يكون قريبا لا واسطة بينه
وبين نوع الوصف وقد يكون بينهما واسطة او اكثر وهكذا متصاعدا الى ان يبلغ الجنس الذي هو
اعم من الكل واخص من المتضمن لمصلحة حفظ النفس مثلا وكلما كان الجنس اقرب الى الوصف
اي اقل واسطة واكثر خصوصية كان القياس اقوى وبالقبول احرى لكونه بالتأثير انسب والى اعتبار
الشارع اقرب قال الآمدي في الاحكام ان لكل من الوصف والحكم اجناسا عالية وقريبة
ومتوسطة فالجنس العالي للحكم الخاص هو الحكم واخص منه الوجوب مثلا ثم العبادة ثم الصلوة ثم المكتوبة

من مصلحة حفظ النفس
وكذا من مصلحة حفظ
النوعين الى غير ذلك ولا
يكفي كونه اخص م

389

والجنس العالي للوصف الخاص كونه وصفا يناط الاحكام به واخص منه المناسب ثم المصلحة الضرورية ثم حفظ
النفس وهكذا ولا شك ان الظن الحاصل باعتبار خصوص الوصف في خصوص الحكم لكثرة ما به الاشتراك
اقوى من الظن الحاصل من اعتبار العموم في العموم فما كان الاشتراك فيه بالجنس السافل فهو اغلب على
الظن وما كان بالعالي فهو ابعد وما كان بالمتوسط فمتوسط على الترتيب في الصعود والنزول ثم قال
بيان ان القياس مؤثرا يكون علته منصوصة او مجمعا عليها او اثر عين الوصف في عين الحكم
او في جنسه او جنسه في عين الحكم وهو ملايما اثر جنس الوصف في جنس الحكم كما سبق تحقيقه
وما ذكره المص يوهم ان المراد بالملايم كان يناسب هذا الاصطلاح لولا اطلاق الجنس ههنا ثم قال
ومن الناس من جعل ما اثر عينه في عين الحكم مؤثرا وما سواه من الاقسام الثلاثة ملايما وقال ايضا
الملايم ما اثر عين الوصف في عين الحكم كما اثر جنس الوصف في جنس الحكم والمذكور في كلام المعتبر
من الشارح في اصول ابن الحاجب ان الملايم هو المناسب الذي لم يثبت اعتباره بنص او اجماع
بل بترتيب الحكم على وفقه فقط ومع ذلك يثبت بنص او اجماع اعتبار عينه في جنس الحكم او جنسه
في جنس الحكم وايضا الملايم هو المرسل الذي لم يعلم الغاؤه بل علم اعتبار عينه في جنس الحكم او جنسه في عين
الحكم او جنسه في جنس الحكم والمراد بالمرسل ما لم يعتبر شرعا لا بنص ولا باجماع ولا بترتيب الحكم على وفقه
فان قلت كيف يتصور اعتبار العين في الجنس والجنس في العين او الجنس في الجنس فيما لم يعتبر شرعا
اصلا وبالجملة هذا الا تهافت قلت معنى الاعتبار شرعا عند الاطلاق هو اعتبار عين الوصف
في عين الحكم وعلى هذا الاشكال وبالجملة لا يوجد في كلام الثقات ما يوافق التفسير الذي ظنه المص
قوله والملايم كالصغر في ثبوت ولاية النكاح فان الشارع اعتبر جنس ذلك الوصف وهو الضرورة
في جنس ولاية النكاح وهو الحكم الذي تندفع به الضرورة واعترض المص بانه يجب في الملايم ان يكون
جنس الوصف اخص من مطلق الضرورة بل من ضرورة حفظ النفس ونحوه ايضا فالاولى ان يقال الحاجة
ما ستر الى تطهير الاعضاء من النجاسة بالماء والى تطهير العرض عن النسبة الى الفاحشة بالنكاح ونجاسة
سور الطوافين مانع متعذر الاحتراز عنه عن تطهير العضو الى الصغر عن تطهير العرض والوصف
الشامل للصورتين دفع الحرج المانع عن تطهير المحتاج اليه والحكم الذي هو جنس للطهارة والولاية
هو الحكم الذي يندفع به الحرج المذكور قوله وعند بعض ان فيه يعني الا القائلين بوجوب العمل

يكون

بالملايم وفرقتان فرقة لم توجب العمل بالملايم بشرط شهادة الاصول بمعنى ان يقابل بقواعد الشرع
فيطابقها سالما عن المناقضة اعني ابطال نفسه باثر او نص او اجماع او ايراد تخلف الحكم عن الوصف
في صورة ما وعن المعارضة اعني ايراد وصف يوجب خلاف ما اوجبه ذلك الوصف من غير تعرض لنفسه
الوصف كما يقال لا تجب الزكوة في ذكور الخيل فلا تجب في اناثها لشهادة الاصول على التسوية بين الذكور
والاناث ولا بد فيما يكفي في ذلك اصلان وذلك لان المناسب بمنزلة الشاهد والعرض على الاصول
تزكية بمنزلة العرض على المزكين واما العرض على جميع الاصول كما ذهب اليه البعض فلا يخفى انه
متعذر او متعسر كالنص فتعتبر شهادة الاصل بان يكون للحكم اصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف
او نوعه وفرقة لم توجب العمل بالملايم بمجرد كونه مخيلا اي موقعا في القلب خيال العلية والصحة
والاوصاف التي تتوقف عليها بمجرد الاخالة تسمى بالمصالح المرسلة والمذكور في اصول ابن الحاجب
ان المناسب هو المخيل ومعناه تعين العلة في الاصل بمجرد ابداء المناسبة بينها وبين الحكم من ذاته
الاصول لا بنص ولا بغيره ثم قالوا والمناسب ينقسم الى مؤثر وملايم وغريب ومرسل لانه اما معتبر
شرعا اولا اما المعتبر فاما ان يثبت اعتباره بنص او اجماع وهو المؤثر او لا بل بترتب الحكم على
وفقه فقط فذلك لا يخلو اما ان يثبت بنص او اجماع اعتبار عينه في جنس الحكم او اعتبار جنسه في عين
الحكم او اعتبار جنسه في جنس الحكم او لا فان ثبت فهو الملايم وان لم يثبت فهو الغريب واما غير المعتبر لا بنص
ولا باجماع ولا بترتب الحكم على وفقه فهو المرسل وينقسم الى ما علم الغاؤه والى ما لم يعلم الغاؤه والثاني ينقسم
الى ملايم وقد علم اعتبار عينه في جنس الحكم وجنسه في عين الحكم او في جنسه والى ما لم يعلم منه ذلك وهو الغريب
فان كان غريبا او علم الغاؤه فمردود اتفاقا وان كان ملايما فقد صرح امام الحرمين والامام الغزالي
بقبوله وشرط الغزالي في قبوله شروطا ثلثة ان تكون ضرورية لا حاجية وقطعية لا ظنية وكلية لا جزئية
اي مختصة بشخص فيختص التعليل في محل الفرع وهو حفظ الاستيصال من غير قطع لا يجوز الرمي لكونه ظنيا
والقاء بعض اهل السفينة لنجاة البعض لا يجوز لان المصلحة جزئية فالملايم مثل العصو المعتبر
في جنس الولاية اجماعا وكجنس الحرج المعتبر في عين رخصة الجمع وكجنس الجناية العمد العدوان
المعتبر في جنس القصاص والغريب كما يعارض بنقيض مقصوده القاتل فيحكم بارث زوجة قياسا
على القاتل حيث عورض بنقيض مقصوده وهو الارث فحكم بعدم ارثه فهذا الوجه مناسبة وفي ترتب

الحكم لتحصيل مصلحة هو نهيه عن الفعل الحرام لكن لم يشهد له اصل بالاعتبار بنص او اجماع واما علم الغاؤه
كتعيين ايجاب الصوم في الكفارة على من يسهل عليه الاعتاق كالملك فانه مناسب لتحصيل مصلحة الزجر
لكن علم عدم اعتباره من الشرع قال الامام الغزالي من المصالح ما شهد الشرع باعتباره وهي اصل في القياس
والحجة ومنها ما شهد ببطلانه كتعيين الصوم في كفارة الملك ونحوه ومنها ما لم يشهد له بالاعتبار ولا بالابطال
وهذا في محل النظر والمراد بالمصلحة المحافظة على الحكمة الضرورية فكل ما يتضمن حفظ هذه الحكمة الضرورية وكل ما
يفوتها فهي مصلحة ودفعها مفسدة واذا اطلقنا المعنى المخيل والمناسب في باب القياس اردنا به هذا الجنس
والمصالح الحاجية والتحسينية لا يجوز الحكم بمجردها ما لم يعتضد بشهادة الاصول لانه يجري مجرى وضع الشرع
بالرأي واذا اعتضد باصل فهو قياس واما المصلحة الضرورية فلا يبعد في ان يؤدي اليه رأي مجتهد
وان لم يشهد له اصل معين كما في مسئلة التترس فانه فعلم قطعا بادلة خارجة عن الحصر ان تقليل القتل
مقصود الشرع كمنعه بالكلية لكن قتل من لم يذنب غريب لم يشهد له اصل معين ولكن انما يجوز عند القطع
او ظن قريب من القطع وبهذا الاعتبار يخصص هذا الحكم من العمومات الواردة في المنع عن القتل بغير علم
قطعا ان الشرع يؤثر الكلي على الجزئي وان حفظ اهل الاسلام اهم من حفظ دم مسلم واحد وهذا وان سميناه
مصلحة مرسلة لكنها راجعة الى الاصول الاربعة لان مرجع المصلحة الى حفظ مقاصد الشرع المعلومة بالكتاب
والسنة والاجماع ولان كون هذه المقاصد عرفت لا بدليل واحد بل بادلة كثيرة لا حصر لها من الكتاب والسنة
وقرائن الاحوال وتفاريق الامارات سميناه مصلحة مرسلة لا قياسا اذ القياس اصل معين وقال
بعد ما قسم المناسب الى مؤثر وملايم وغريب ان المعنى اربعة اقسام ملايم يشهد له اصل معين
فيقبل قطعا ومناسب لا ملايم ولا يشهد له اصل معين لكن لا يلايم فهو في محل الاجتهاد وملايم
لا يشهد له اصل معين وهو الاستدلال المرسل وهو ايضا في محل الاجتهاد قوله ولكن وجد اعتبار الفرع بالفرع
في الوصف كما اشار المحامات اورد المص عليه الاعتراض السابق وهو ان هذا اعتبار للجنس الابعد وهو غير
كاف في الملايم قال الامدي لا يقال اعتبر الشرع حصول النفع الكثير في تحمل الضرر اليسير وجميع التكاليف الشرعية
مبنية على ذلك قوله والتاثير عندنا وانما قال عندنا لان اصحاب الشافعي اخص من ذلك وهو ان يثبت
بنص او اجماع اعتبار الوصف في عين ذلك الحكم ولهذا قال الامام الغزالي المؤثر مقبول باتفاق
القايسين وقصر القاضي ابو زيد الدبوسي القياس عليه لكنه اورد للمؤثر امثلة عرف بها انه قبل

ولا يقبل قطعا كما ان
القاتل لو لم يوجد فيه
نص معارض له بنقيض
قصده ومناسب لا يلائم
اصل معين م

الملايم لكنه سماه ايضا مؤثرا فالقياس ينقسم باعتبار عين العلة وجنسها وعين الحكم وجنسه اربعة اقسام
الاول ان يظهر تاثير عين الوصف في عين الحكم وهو الذي يقال انه في معنى الاصل وهو المقطوع به الذي
ربما يقربه منكر والقياس لانه لا فرق الا تعدد المحل والثاني ان يظهر تاثير عينه في جنس الحكم والثالث ان يظهر
تاثير جنسه في عينه وهو الذي خصصناه باسم الملايم وخصصنا اسم المؤثر بما ظهر تاثير عينه والرابع ان يظهر تاثير
الجنس في الجنس وهو الذي سميناه المناسب الغريب ثم للجنسية مراتب في العموم والخصوص فمن اجل ذلك تتفاوت
درجات الظن والاعلى مقدم على الاسفل والاقرب مقدم على الابعد في الجنسية والمص لو اقتصر كلامهم تفسير وقد
بالقرب ليتميز عن الملايم على ما سبق من الملايم واورد بالعين النوع كيلا يتوهم ان المراد هو الوصف والحكم
مع خصوصية المحل كالسكر المخصوص بالخمر والحرمة المخصوصة بها فانه يتوهم ان للخصوصية مدخلا في العلية فالمراد بالوصف
الوصف الذي يجعل علة لا مطلق الوصف وكذا المراد الحكم المطلوب بالقياس لا مطلق الحكم لان جميع الاوصاف
والاحكام حتى الاجناس انواع لمطلق الوصف والحكم فلا يبقى فرق من علية السكر للحرمة وعلية الفرقة للتخفيف فاضافة
النوع الى الوصف والحكم بمعنى من البيانية اي النوع الذي هو الوصف او الحكم المطلوب فهو نوع لمطلق الوصف
والحكم ويتبين بالاضافة الى الوصف المخصوص والحكم المطلوب احترازا عن الانواع العالية والمتوسطة التي وقع
التعبير عنها بلفظ الجنس واما اضافة الجنس الى الوصف والحكم فهو بمعنى اللام على ان المراد بها الوصف المعين والحكم المط
كما في حالة اضافة النوع والمراد بالجنس ما هو اعم من ذلك الوصف او الحكم مثلا عجز الانسان عن الاتيان بما يحتاج
اليه وصف يعلل به الحكم فيه تخفيف للنصوص الدالة على عدم الحرج والعسر فعجز الصبي الغير العاقل نوع وعجز المجنون
نوع آخر وجنسهما العجز بسبب عدم العقل وفوق الجنس الذي هو العجز بسبب ضعف القوى اعم من الظاهرة او
والباطنة على ما يشمل المريض وفوقه الجنس الذي هو العجز الناشئ من الفاعل بدون اختياره على ما يشمل المحبوس وفوقه
الجنس الذي هو العجز الناشئ من الفاعل على ما يشمل المسافر ايضا وفوقه مطلق العجز الناشئ عن الفاعل او عن غير
الفاعل وعن الخارج وهكذا في جانب الحكم فليعتبر مثل ذلك في جميع الاوصاف والاحكام والا فيختفي
الانواع والاجناس باقسامها مما يعتبر في الماهيات الحقيقية فضلا عن الاعتباريات فالحاصل ان الوصف
المؤثر هو الذي ثبت بنص او اجماع عليه ذلك النوع من الوصف لذلك النوع من الحكم كالعجز بسبب عدم العقل
سقوط ما يحتاج الى النية او علية جنس ذلك الوصف لنوع ذلك الحكم كعدم وصول شيء في الجوف لعدم فساد
الصوم او علية ذلك النوع من الجنس لجنس ذلك الحكم كما في سقوط الزكوة عمن لا عقل له فان العجز بواسطة عدم

343

العقل مؤثر في سقوط ما يحتاج الى النية وهو جنس لسقوط الزكوة او علية جنس الوصف لجنس الحكم
كما في سقوط الزكوة عن الصبي لتاثير العجز بسبب عدم العقل في سقوط ما يحتاج الى النية واما امثلة الغير
في بعضها نظر كما بيانه من ان السكر والصغر من قبيل المركب كما سبق من ان المراد هنا الجنس القريب
والعسر في الطوق ليست كذلك بل عرفت انه ليس بملايم فضلا عن المؤثر قوله وقد يتركب البعض
الاربعة لاخفاء في ان اقسام المؤثر اربعة حاصلة من ضرب الاثنين في الاثنين لان المعتبر في جانب
الوصف هو النوع او الجنس وكذا في جانب الحكم وح يلزم انحصار المركب في احد عشر لان التركيب
اما ثنائي او ثلاثي او رباعي اما الرباعي فواحد لا غير واما الثلاثي فاربعة لانه انما يحصل ثلاثيا بنقصان
واحد من الرباعي فذلك الواحد اما ان يكون اعتبار النوع في النوع اي في الجنس او اعتبار الجنس
في النوع او في الجنس واما الثنائي فستة لان كل واحد من الاقسام الاربعة لا فرد له بالتركيب مع كل من
الثلثة الباقية فيصير اثنى عشر حاصلة من ضرب الاربعة في الثلثة فسقط ستة بموجب التكرار اذ تقول
اعتبار النوع في النوع اما ان يتركب مع اعتبار الجنس في النوع او مع اعتبار النوع في الجنس او مع اعتبار
الجنس في الجنس ثم اعتبار الجنس في النوع اما ان يتركب مع اعتبار النوع في الجنس او مع اعتبار الجنس
في الجنس ثم اعتبار النوع في الجنس يتركب مع اعتبار الجنس في الجنس فان قلت اعتبار النوع في النوع
يستلزم اعتبار الجنس ضرورة انه لا وجود للنوع بدون الجنس فلا يتصور الافراد الا في اعتبار الجنس في الجنس
واما اعتبار النوع في النوع فيستلزم التركيب الرباعي البتة واعتبار النوع في الجنس او عكسه يستلزم
التركيب الثنائي قلت المراد الاعتبار قصدا لا ضمنا حتى ان التعليل بما يكون كل من الاعتبار
كذلك منصوصا على حدة فالمركب من الاربعة كالسكر فانه مؤثر في الحرمة وكذا جنسه الذي هو ايقاع العداوة
والبغضاء مؤثر في الحرمة ثم السكر مؤثر في وجوب الزاجر اعم من ان يكون اخرويا كالحرمة او دنيويا
كالحد ثم لما كان السكر مظنة للقذف صار المعنى المشترك بينهما وهو ايقاع العداوة والبغضاء مؤثرا
في وجوب الزاجر واما المركب من الثلثة فالمركب من اعتبار النوع في النوع كالتيمم عند خوف
فوت صلوة العيد فان الجنس هو العجز بسبب المحل عما يحتاج اليه الشرع عما هو شرط في الطهارة
الاصلية ورد في قوله فلم تجدوا ماء فتيمموا اقامة لاحد العضاء مثل الاول فان التراب مطهر
في بعض الاوقات بحسب نشف النجاسة وايضا عدم وجدان الماء هو النوع مؤثر في الجنس وهو
الاحوال

عدم وجوب استعماله لكن النوع وهو خوف الفوت لا يؤثر في النوع اي في التيمم من حيث انه تيمم والمركب
مما سوى اعتبار الجنس في النوع كما في التيمم لقائم يوجد الماء لكنه محتاج الى شربه فان العجز الحكمي بسبب المحل عن
استعمال ما يحتاج اليه شرعا هو اثر في سقوط الاحتياج فهذا تاثير الجنس في الجنس ثم النوع هو اثر في
في النوع لقوله تعالى فلم تجدوا ماء على ما ذكرنا وايضا عدم وجدان الماء وهو النوع هو اثر في الجنس اي في عدم
الاستعمال دفعا للهلاك لكن الجنس غير مؤثر في النوع لان العجز المذكور لا يؤثر في التيمم من حيث انه تيمم والمركب
مما سوى اعتبار النوع في الجنس كالحيض في حرمة القربان فهذا تاثير النوع في النوع وجنسه وهو الاذى علة
ايضا لحرمة القربان وجنسه وهو وجوب الاعتزال والمركب مما سوى الجنس في الجنس كما يقال الحيض
علة لحرمة الصلوة فهذا تاثير النوع في النوع وايضا علة للجنس وهو حرمة القراءة اعم من ان تكون
في الصلوة او خارجها وجنسه وهو الخروج من السبيلين له تاثير في حرمة الصلوة ليس له تاثير
في الجنس وهو حرمة القراءة مطلقا واما المركب من الاثنين فالمركب من اعتبار النوع في النوع
مع الجنس في النوع كما في طهارة سور الهرة فان الطوف علة للطهارة لقوله انها من الطوافين
وجنسه وهو الضرورة بمخالطة النجاسة لتعذر الاحتراز عنها علة للطهارة كما في آثار الفلوات والمركب من اعتبار
النوع في النوع مع النوع في الجنس كالافطار للمريض فانه مؤثر في الجنس وهو التخفيف في العبادة
وكذا في الافطار بسبب السفر والمركب من اعتبار النوع في النوع مع الجنس كولاية النكاح في المجنون
جنونا مطبقا فانه من حيث انه عجز بسبب عدم العقل مؤثر في مطلق الولاية ثم انه من حيث
انه عجز ذاتي بسبب عدم العقل علة لولاية النكاح للحاجة بخلاف الصبي فانه من حيث انه صبي لا يوجب
هذه الولاية والمركب من اعتبار الجنس في النوع مع الجنس في الجنس كالولاية في مال الصبي فان
العجز لعدم العقل مؤثر في مطلق الولاية ثم هو مؤثر في الولاية في المال للحاجة الى بقاء النفس
والمركب من اعتبار الجنس في النوع مع النوع في الجنس كخروج النجاسة فانه مؤثر في وجوب الوضوء
ثم خروجها من غير السبيلين كما في اليد ومن الة النظار مؤثر في وجوب ازالتها والمركب من اعتبار
النوع في الجنس مع الجنس في الجنس كما في عدم على الصبي والمجنون فان العجز لعدم العقل مؤثر
في سقوط العبادة لا احتياج الى النية ثم الجنس وهو العجز لخلل في القوى مؤثر في سقوط العبادة
كذا ذكر في المحصول قوله والاكثر ان المركب من اربعة اقوى الجميع يعني ان قوة الوصف انما هي بحسب التاثير

الصوم صح

بحسب اعتبار التاثير فكلما كثر الاعتبار قوي الاثر فيكون المركب اقوى من البسيط والمركب من اثنين
اكثر اقوى من المركب من اثنين اذا اقل وان ثبت جنسيته بانها انما التيمم فيكون اعتبار النوع في النوع فانه اقوى
الكل لكونه بمنزلة نص حتى يكاد يقول به منكر القياس اذ لا فرق الا بتعدد المحل فالمركب من غيره لا يكون
اقوى منه قوله وقد يتبع البعض فيحكم في بعض الصور ان فيه تاثير المناسب القريب ما يؤثر نوعه في نوع
الحكم ولم يؤثر جنسه في جنسه كالطعم في الربوا فان نوع الطعم هو الاقتيات مؤثر في ربوية البر ولم يؤثر
جنس الطعم في ربوية سائر المطعومات كالخضروات والملايم هو الذي تم الثلاثة الباقية قوله ثم لا يخلو اي الحكم
بعد التعليل لا يخلو من ان يكون معلوما بشهادة الاصل او لا يكون ففي الكلام حذف والمراد بشهادة الاصل
ان يكون للحكم المعلل اصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف او نوعه وانما قلنا ان المراد انه لا يخلو
من ان يكون له اصل او لا يكون لما ذكرنا ان كلا من اعتبار النوع في الجنس واعتبار الجنس في الجنس
قد يوجد بدون شهادة الاصل فحاصله ان كلا من اعتبار النوع في النوع واعتبار الجنس في النوع
يستلزم شهادة الاصل وهو من العموم والخصوص المطلق واما اعتبار النوع في الجنس
والجنس في الجنس فلا يستلزم شهادة الاصل بل قد يجتمعان وقد يفترقان وهذا معنى العموم
والخصوص من وجه فالتعليل بالوصف الذي اعتبر نوعه او جنسه في نوع الحكم يكون قياسا لا محالة
لان الحكم المعلل مقيس والاصل انه هو مقيس عليه وكذا التعليل بالوصف الذي اعتبر نوعه
في جنس الحكم او جنسه في جنسه لو كان مع شهادة الاصل واما اذا كان بدونها فهو تعليل مشروع مقبول
بالاتفاق لكن عند بعضهم يسمى قياسا وعند بعضهم يكون استدلالا بعلة مستنبطة بالراي بمنزله ما قال
الشافعي ان التعليل بالعلة المتعدية يكون قياسا وبالعلة القاصرة لا يكون قياسا بل يكون بيان
علة شرعية الحكم وقال شمس الائمة هو الاصح عندي انه قياس على كل حال فان مثل هذا الوصف
يكون له اصل في الشرع لا محالة ولكن يستغنى عن ذكره لوضوحه وربما لا يقع الاستغناء عنه فيذكر
فعلى هذا لا يكون الخلاف في مجرد تسميته قياسا على ما ذهب اليه المصنف بل عند البعض
يكون التعليل بالوصف المؤثر مثل ما شهادة الاصل لكنه قد يذكر وقد لا يذكر وح
لا يشكل قوله ثم لا بد من ان يكون له اصل معين على ظاهره قوله ولغا وجد شهادة الاصل
بالمعنى الاتاذ التاثير يعني ان شهادة الاصل قد يوجد بدون التاثير من الانواع الاربعة للتاثير وح

بسبب الوصف غريبا لعدم تاثيره فلا يقبل عندنا اى لا يجب قبوله لان شرط وجوب القبول
هو التاثير او المراد انه لا يقبل ما لم يكن ملائما فان قلت الملائم يجب ان يعتبر جنسه في جنس الحكم فهو
احد الانواع الاربعة فالغريب لا يكون ملائما قلت احد الانواع هو اعتبار الجنس القريب في الجنس
القريب على ما مر في تفسير المؤثر والمعتبر في الملائم هو الجنس البعيد فالغريب بمعنى غير المؤثر
يجوز ان يكون ملائما فظهر ان اسم الغريب يطلق على نوعين من الوصف احدهما ما اعتبر نوعه في نوع يجوز ان ص
الحكم على ما حكي من ان البعض يسمي اول الاربعة غريبا والثلثة الباقية ملائمة وهو مقبول
بالاتفاق وثانيهما ما يوجد جنسه او نوعه في نوع ذلك الحكم لكن لا يعلم اعتباره ولا الغاؤه
في نظر الشارع وهو مردود اذا لم يكن ملائما خلافا لاصحاب الطرد واما المص ره في اثناء كلامه
الى اثبات شهادة الاصل بدون التاثير بانا قد نجد بدون الاولين يعني اعتبار النوع او الجنس
في النوع لكونهما اخص منها مطلقا وبدون الاخيرين يعني اعتبار النوع او الجنس في الجنس لكونهما اعم
منها من وجه فيوجد بدون التاثير في الجملة لانحصاره في الانواع الاربعة وما تركب منها وفيه
نظر لان التحقق بدون كل واحد من الاربعة لا يستلزم جواز التحقق بدون الجميع فيجوز ان يكون اعم
من الاولين باعتبار انه يوجد في الاخيرين وبالعكس فيجب في ذلك لا يوجد يلزم ان يوجد بدون التاثير
قوله والما اعتبر التاثير في العلة لوجوب العمل بالقياس لوجهين احدهما ان القياس امر
شرعي فلا بد فيه من اعتبار الشارع وثانيهما ان الاقيسة المنقولة عن الصحابة والتابعين
كلها مبنية على العلل المؤثرة شرعا واجيب عن الاول بان يكون القياس امرا شرعيا لا يقتضي
الا ان يكون اصلا في الشرع واما اللزوم ان يثبت بنص او اجماع اعتبار الشارع نوع الوصف او جنسه
القريب في نوع الحكم او جنسه القريب على ما فسرتم به التاثير فممنوع ولم لا يكفي الجنس البعيد
وحصول الظن بوجه آخر من مسالك العلية كالمخيلة وقد جوزتم العمل بغير المؤثر ايضا وعن الثاني
بانه لا يلزم من كون الاقيسة المنقولة كلها مبنية على علل معقولة مناسبة وليس النزاع في ذلك
بل في التاثير بالمعنى المذكور ولا يخفى ان في كثير من الاقيسة المنقولة قد اعتبرت الاجناس البعيدة
ولم يثبت اعتبار الوصف بنص او اجماع بل بوجه آخر والظاهر ان مرادهم بالتاثير
في هذا المقام ما يقابل الطرد فمعناه ان يكون الوصف مناسبا ملائما لاضافة الحكم اليه سواء كان

مؤثرا بالمعنى الذي ذكره المص ره او لا ويتم الاستدلال وهذا ظاهر من النظر في كلامهم في هذا المقام ومن
ثم لا يوهم التاثير في الامثلة المذكورة في قوله عم انها من الطوافين لجنس الطوف وهو الضرورة اثر
في الشرع في التخفيف واثبات الطهارة ووضع النجاسة لكن اكل الميتة عند المخمصة فانه لا يجب عليه
غسل اليد والفم للضرورة وايضا لما كانت الهرة من الطوافين لم يمكن الاحتراز عن سورها الا بحرج عظيم
فسقط اعتبار النجاسة وفي الحرج كما في حل الميتة وكذا الانفي في اللام في قوله عم انها دم عرق انفجر
ووصوله الى موضع يجب تطهيره عنه وهو معنى النجاسة اثر في وجوب الطهارة وفي علم كون الانفجار
اللازم حيضا وفي كونه مرضا لازما مؤثرا في التخفيف اما في وجوب الطهارة فلان العبد لا يصلح للقيام بين يدي
الرب الا طاهرا واما في علم كونه حيضا فلان الحيض ثبت عادة راتبة في بنات آدم خلقها الله تعالى
غذاء للجنين والنبي دم العرق ليس كذلك فلا يكون حيضا موقعا في الحرج الموجب لاسقاط الصلوة والصوم
واما في كونه مرضا فلانه ليس في وسعها امساكه ورده فيكون تاثيره في التخفيف بان يكلم مع وجوده بقيام
الطهارة في وقت الحاجة وهو وقت الصلوة للضرورة لانه لو وجب عليها الطهارة لكل حدث لبقيت
مشغولة بالطهارة ابدا ولم تفرغ للصلوة قطعا وفي قوله عم ارايت لو تمضمضت بماء ثم مججته اكان يضرك
لعدم قضاء الشهوتين اثر في عدم انتقاض الصوم كما ان المضمضة مقدمة شهوة البطن وليست في معنى
الاكل والشرب كذلك القبلة مقدمة شهوة الفرج وليست في معنى الجماع لا صورة لعدم ايلاج فرج
في فرج ولا معنى لعدم الانزال ففي الامثلة المذكورة ليس التاثير بمعنى اعتبار النوع او الجنس القريب
قوله وغير ذلك اي وكغير المذكورات من اقيسة النبي عم واقيسة الصحابة رض كما قال النبي عم في تحريم
الصدقة على بني هاشم ارايت لو تمضمضت بماء ثم مججته اكنت شاربه كذا اورده في الاسلام وغاية
تقريره ان هذا تعليل بمعنى مؤثر وهو ان الصدقة مطهرة للاوزار والآثام فكانت وسخا بمنزلة
الماء المستعمل فكما ان الامتناع عن شرب الماء المستعمل احتراز عن سفاسف الامور فكذلك حرمة الصدقة على بني
هاشم تعظيم لهم واكرام واختصاص بمعالي الامور وكما اطلقت الصحابة رض في الجد مع الاخوة واخرج
كل فريق بتمثيل مشتمل على مؤثر هو القرابة من الجانبين او الاتصال بالميت بطريق الجزئية
فقال علي رض انما مثل الجد مع الاخوة مثل شجرة انبتت غصنا ثم تفرع من الغصن غصنان
فالقرب بين الغصنين اولى من القرب بين الغصنين والاصل والواسطة ولا واسطة بين الفرعين فهذا التمثيل

رجحان الاخ على الجد الآن بين النوعين والاصل جزئية وبعضية ليست بين النوعين نفسهما فلا
لكل منهما ترجيح فاستويا وقال زيد بن ثابت نعم مثل الجد مع الاخ كمثل شجرة تتشعب منها غصن
ثم تتشعب من هذا الغصن جدول ومثل الاخوين كمثل نهرين يتشعبان من واد فالقرب بين النهرين
المتشعبين من الوادي اكثر من القرب بين الوادي والجدول بتوسط النهر وقال ابن عباس معنا الا يتقي
الله زيد بن ثابت يجعل ابن الابن ابنا ولا يجعل اب الاب ابا اعتبر احد طرفي القرابة وهو طرف الاصالة
بالطرف الآخر وهو الجزئية في القرب وعلى هذا الاصل وهو اعتبار التساوي جزئيا في اقيستك في مسايل
المختلف فيها فعللت بالعلل المؤثرة فان للمسح اثرا في التخفيف فانه اليسر من الغسل وبناه دون الاولى
ولا يشترط فيه استيعاب المحل كما في المغسولات بخلاف الركنية فانه لا اثر لها في التكرار وابطال التخفيف
وكون التثليث سنة القيم الا اكمال ان الركنية تنبئ عن القوة والحصانة ووجوب الاحتياط فيناسب
التكرار ليحصل باليقين او بظن قريب منه وكذا الصغر مؤثر في اثبات الولاية فان ولاية النكاح لم تشرع
الا على وجه النظر للمولى عليه باعتبار عجزه عن مباشرة النكاح بنفسه وذلك في الصغر دون البكارة
وكذا تعيين الصوم للنوعين في رمضان مؤثر في اسقاط وجوب التعيين لان اصل النية في العبادات
انما هو للتمييز بين العبادة والعادة وتعيينها انما هو للتمييز بين الجهات المتزاحمة فحيث لا تزاحم
لا حاجة الى التعيين بخلاف العرضية فانه لا يعقل تاثيرها في ايجاب التعيين قوله وبعض العلماء هو قد ليشتمل
فيما بين الاصوليين ان من مسالك العلة السبر والتقسيم وهو حصر الاوصاف الموجودة في الاصل
الصالحة للعلية في عدد ثم ابطال علية بعضها لتثبت علية الباقي فيكون هناك مقامان احدهما بيان
الحصر ويكفي في ذلك ان يقول بحثت فلم اجد سوى هذه الاوصاف ويصدق لان عدالته وتدينه مما يوجب
يغلب ظن عدم غيره لانه لو وجد لما خفي عليه ولان الاصل عدم المغير وح للمعترض ان يبين وصفا
آخر وعلى المستدل ان يبطل عليته والا لما ثبت الحصر فيما حصله فيلزم الانقطاع وثانيهما ابطال علية
بعض الاوصاف ويكفي في ذلك ايضا الظن وذلك بوجوه ا وجد الحكم بدونه في صورة فلو استقل
بالعلية لما بقي الحكم بانتفائه ٢ كون الوصف مما علم الغاؤه في الشرع مطلقا كالاختلاف بالطول
والقصر او بالنسبة الى الحكم المبحوث عنه كالاختلاف بالذكورة والانوثة في العتق ٣ عدم ظهور المناسبة
فيكفي للمستدل ان يقول بحثت فلم اجد له مناسبة ولا يحتاج الى اثبات ظهور عدم المناسبة لان التقيد لا

فلو لم اجد ما لا طريق الى معرفته الا عجز وح للمعترض ان يلزمه ذلك في الوصف الذي يدعي المستدل انه علة
ويحتاج الى الترجيح والمتمسكون بالسبر والتقسيم لا يشترطون اثبات التعليل في كل نص بل يكفي عندهم
ان الاصل في النصوص التعليل وان الاحكام مبنية على الحكم والمصالح اما وجوبا كما هو مذهب المعتزلة
واما تفضلا كما هو مذهب غيرهم ولو سلم عدم الكلية فالتعليل هو الغالب في الاحكام والحاق الفرد
بالاعم الاغلب هو الظاهر ولا يشترطون في بيان الحصر اثبات عدم الغير بنص او اجماع لحصول الظن بدون
ذلك على ما بينا واما على ما ذكره المص لو كانوا ملتزمين لمسالك القطعية بمنزلة النص او الاجماع ويكون
وجه ... اليهما وكذا الكلام في تنقيح المناط وقال ابن الحاجب ان الاخالة هي المناسبة وهي المسمى بتخريج المناط
الى تنقيح ما علق الشارع الحكم به وماله الى التقسيم بانه لابد للحكم من علة وهي اما الوصف الفارق او المشترك
لكن الفارق ملغى فيتعين المشترك فيثبت الحكم لثبوت علته وذكر الامام الغزالي ان النظر والاجتهاد في مناط
الحكم اي علته اما ان يكون في تحقيقه او تنقيحه او تخريجه اما تحقيق المناط فهو النظر والاجتهاد في معرفة وجود
العلة في آحاد الصور بعد معرفتها بنص او اجماع او استنباط ولا يعرف خلاف في صحة الاجتهاد به اذا كانت العلة
معلومة بنص او اجماع واما تنقيح المناط فهو النظر في تعيين ما دل النص على كونه علة من غير تعيين بحذف الاوصاف
التي لا مدخل لها في الاعتبار كما يقال في قصة الاعرابي ان الاعرابي لا مدخل له في وجوب الكفارة لكونه ذلك الشخص او من
الاعراب الى غير ذلك حتى يتعلق بوطي المكلف الصائم في نهار رمضان عامدا وهذا النوع وان اقر به اكثر
منكري القياس فهو دون الاول واما تخريج المناط فهو النظر في اثبات علة الحكم الذي دل النص او الاجماع عليه
دون علته كالنظر في اثبات كون السكر علة لحرمة الخمر وهذا في الرتبة دون النوعين الاولين ولهذا
انكره كثير من الناس قوله وبالدوران صحح بعض الاصوليين على علية الوصف بدوران الحكم معه
اي ترتبه عليه وجودا ويسمى الطرد وبعضهم وجودا او عدما ويسمى الطرد والعكس كالتحريم مع السكر فان الخمر
يحرم ان كان مسكرا ويزول ... اذا صار خلا وشرط بعضهم وجود النص في حالتي وجود
الوصف وعدمه والحال انه لا حكم له اي للنص وذلك لدفع احتمال اضافة الحكم الى الاسم ونفي اضافته
الى الوصف فان الحرمة تثبت للعصير اذا اشتد ويسمى خمرا وتزول عنه عند زوال الشدة والاسم
باق اي الاسم قائما ... ودار الحكم مع الوصف زال شبهة علية الاسم وتعين عليه الوصف
والا لما تخلف الحكم عن النص قوله لكن جعل هذا الحكم حكم النص ... ان هذا الاشتراط لا يصح

عند من لا يقول بمفهوم المخالفة لو لا يكون النص قايما عند عدم الوصف المنصوص عليه ولا يكون له
حكم موجب لا نفيا ولا اثباتا ولا تناول اصلا مثلا القائم يتم الى الصلوة بل قعد لم يتناوله النص الا عند القايلين
بمفهوم الشرط واما عند غيرهم فيكون عدم وجوب الوضوء مبنيا على عدم دليل الوجوب فيجعل من حكم النص المذكور
بطريق المجاز حيث عبر بعدم الوجوب المستند الى النص عن مطلق عدم الوجوب قوله فانه يحل القضاء وهو
غضبان يعني ان النص قايم في حال الغضب بدون شغل القلب بنحو جوع او عطش مع عدم حكمه
الذي هو اباحة القضاء عند عدم الغضب اما بطريق مفهوم المخالفة او بالاباحة الاصلية او النصوص
المطلقة في القضاء ويجعل من حكم النص المذكور مجازا قوله والوجود عند الوجود كان الاحسن ان يقول الوجود عند
الوجود والعدم عند العدم لا يدل على العلية لجواز ان يكون ذلك بطريق اتفاق كلي او بالتلازم متعاكس
او يكون المدار لازم العلية او شرطا مساويا لها فلا يفيد ظن العلية لان هذه احتمالات كثيرة
وقد يقال لو اوجد الدوران من غير مانع من العلية من معية كما في المضافين او تاخر كما في المعلول او غيرهما
كما في الشرط المساوي فالعادة قاضية بحصول الظن بل القطع بالعلية كما لو دعي انسان باسم
مغضب فغضب ثم ترك فلم يغضب وتكرر ذلك مرة بعد اخرى علم بالضرورة انه سبب الغضب
حتى ان من لا يتاتى منه النظر كالاطفال يعلمون ذلك ويتبعونه في الطرق فيدعونه بذلك الاسم
ويجاب بان النزاع انما هو في حصول الظن بمجرد الدوران وهو فيما ذكرتم من المثال ممنوع اذ لولا انتفاء
ظهور غير ذلك اما بانه بحث عنه فلم يوجد واما لان الاصل عدمه لما حصل الظن غايته انه يفيد تقوية
الظن الحاصل من غيره وربما يقال ان هذا انكار للضروري وقدح في جميع التجربيات فان الاطفال ويقطعون
به من غير نظر واستدلال بما ذكرتم واهل النظر كالمجتمعين على ذلك حتى يكاد يجري مجرى المثل ان دوران الشي
مع الشي آية كون المدار علة للدائر ويجاب بان الاحكام العقلية لا تختلف باختلاف الاحوال بخلاف الاحكام
الشرعية المبنية على المصالح فلا بد في بيان عللها من مناسبة او اعتبار من الشارع اذ في القول بالاطراد
فتح لباب الجهل والتعرف في الشرع قوله ولا يشترط لها ايضا زيادة تنبيه على بعد المناسبة بين اللزوم
والعلية بمعنى ان الوجود عند الوجود والعدم عند العدم كما انه ليس بلازم للعلية فكذلك ليس بلازم لها لجواز
ان لا يوجد الحكم عند وجود العلة الظاهر بناء على مانع او على عدم تمامها حقيقة وان لا ينعدم عند عدمها
بناء على ثبوته بعلة اخرى كالحدث يثبت بخروج النجاسة والنوم وغير ذلك وقد يقال في تقرير هذا الكلام ان الوجود

عند الوجود والعدم عند العدم لا يدل على صحة العلية كما ان العدم عند الوجود والوجود عند العدم
لا يدل على فسادها اعتبارا لحالة الموافقة في الصحة والفساد قوله وقيام النص الى بطلان
كلام الفريق الثالث وذلك انما لا يشترطوا من قيام النص في الحالين من غير حكمه امرا لا يكون
الا نادرا فلا يعتبر بالنادر في احكام الشرع فكيف يجعل اصلا فيما هو من ادلة الشرع ولان
ما ينبني عليه ثبوت العلية على ان وجوده بطريق النادر ايضا في محل النزاع فانا لا نسلم
في المثالين المذكورين من قيام النص في الحالين مع عدم حكمه اما في الآية فلانا لا نسلم قيام النص بلا حكم
حال انتفاء الحدث وانما يلزم ذلك لو لم يكن النص مقيدا بالحدث ومقيدا وجوب الوضوء بشرط
وجود الحدث وبيانه من وجهين احدهما ان اشتراط الحدث في وجوب البدل وهو التيمم بقوله
او جاء احد منكم من الغائط اشتراط له في وجوب الاصل وهو الوضوء اذ البدل لا يفارق الاصل
بسببه وانما يفارقه بحالة بان يجب في حال لا يجب فيها الاصل وبالجملة لما رتب وجوب التيمم على
وجود الحدث عند فقد الماء فهم ان وجوب التوضي بالماء مرتب على الحدث وثانيهما ان العمل بظاهر
النص متعذر لاقتضائه وجوب التوضي عند كل قيام وفي كل ركعة فلا يتصور اداء الصلوة فلا بد
من اضمار اي اذا قمتم من مضاجعكم او اذا قمتم الى الصلوة محدثين والقيام من المضجع كناية
عن التنبه من النوم والنوم دليل الحدث فعلى الاول يكون ذكر الحدث بطريق دلالة النص
واما على الثاني فظاهر انه من قبيل المضمر والمراد دلالة النص عليه اما الفوقية بمعنى انه يفهم من النص
او هو من قبيل الكناية او التغليب او باعتبار ان القيام من المضجع انما يدل على النوم دلالة
لا عبارة وهذا انسب فان قيل للبدل حكم الاصل فكانت قضية الترتيب ان يعتبر
بذكر الحدث في وجوب الوضوء ويكتفى بالدلالة في وجوب التيمم فلم عكست اجيب بوجهين الاول
ان الماء مطهر بنفسه فايجاب استعماله دل على وجود النجاسة الحكمية المفتقرة الى ازالتها بخلاف
ايجاب استعمال التراب فانه ملوث لا يقتضي سابقه حدث فصرح معه بالحدث والثاني ان في ترك
التصريح بالحدث في نص الوضوء اشارة الى ان الوضوء سنة عند كل صلوة وان لم يكن محدثا نظرا
الى ظاهر اطلاق الامر وتحقيقه انه قد علم بدلالة النص والاجماع عدم وجوب الوضوء عند القيام
الى الصلوة بدون الحدث فيحمل على الايجاب عند الحدث عملا بحقيقة الامر وعلى الندب عند عدم
الحدث

عملا بظاهر اطلاقه وترك هذا الاعتكاف في النفل لانه لا يتعين لكل صلوة بل للجمعة والعيدين فقد
معه بذكر الحدث وهذا مبني على ما يعتبره البلغاء في تراكيبهم من الامور لا على ان بينا او
الامر للمحدث اي بالوضوء لا بد له من اللفظ معنيا في المختلفان فان قلت مبني على التقييد
هذه المباحث على ان سبب الوضوء هو الحدث وقد تقرر في موضعه ان سببه ارادة الصلوة
لا الحدث قلت هو مبني على التقدير اي ولو سلم ان العلة هي الحدث فهو لم تثبت بالدوران على
ما ذكرتم واما في الحدث فلانه لا انتفاء لحكم النص وهو حرمة القضاء الخ ووجود الوصف وهو الغضب
وانما يصلح ذلك لو وجد الغضب بدون شغل القلب وهو ممنوع كيف والغضبان صفة مبالغة
بمعنى الممتلي غضبا على ما نقل عن الزجاج فلا يتصور له فراغ القلب ما دام غضبان وبهذا
يحصل المقصود وهو منع قيام المعنى في الحالين مع عدم حكمه لان الكل منتف بانتفاء البعض
الا انه تعرض في الشرح بحال العدم ايضا زيادة لتحقيق المقصود يعني انا لا نسلم ان حكم هذا النص
حرمة القضاء عند عدم الغضب وانما يكون كذلك لو تحقق شرائط مفهوم المخالفة وهو ممنوع
قوله فصل ذكر الاسلام ان التعدية حكم لازم للتعليل عندنا جايز عنده ات فعندنا لا يجوز
التعليل الا لتعدية الحكم من المحل المنصوص الى محل آخر فيكون التعليل والقياس واحدا وعنده
يجوز لزيادة القبول وسرعة الوصول والاطلاع على القيام واحدا وعنده يجوز لزيادة القبول
وسرعة الوصول والاطلاع على حكمة الشارع فيوجد التعليل بدون القياس والكلام في التعليل
الغير المنصوص ثم جملة ما يقع التعليل لاجله اربعة الاول اثبات السبب والثاني اثبات الشرط
او وصفه والثالث اثبات الحكم او وصفه والرابع تعدية حكم مشروع معلوم بصفة الى محل آخر فعندنا لا
في التعليل فان التعليل مختص بالتعدية لا يجوز لاجل اثبات سبب او وصفه لانه اثبات الشرع بالراي
ولا اثبات شرط حكم شرعي او صفته بحيث لا يثبت الحكم بدونه لان هذا ابطال للحكم الشرعي ونسخ له
بالراي ولا اثبات حكم او صفته ابتداء لانه نصب احكام الشرع بالراي فلا يجوز شيء من ذلك
الا فيما وجد له في الشريعة اصل صالح للتعليل فيعلل ويتعدى حكمه الى محل آخر سواء كان الحكم
اثبات سبب او شرط او وصفهما او اثبات حكم آخر مثل الوجوب والحرمة وغيرهما في ذلك المحل لا
التعليل لاثبات العلة او الشرط او الحكم ابتداء باطل بالاتفاق ولا اثبات حكم شرعي مثل الوجوب والحرمة

بطريق التعدية من اصل موجود في الشرع ثابت بالنص او الاجماع جايز بالاتفاق واختلفوا في التعليل
لاثبات السببية او الشرطية بطريق التعدية من اصل ثابت في الشرع بمعنى انه اذا ثبت بنص
او اجماع كون الشيء سببا او شرطا لحكم شرعي فهل يجوز ان يجعل شيء آخر علة او شرطا لذلك الحكم قياسا
على الشيء الاول عند تحقق شرائط القياس مثل ان يجعل اللواطة سببا لوجوب الحد قياسا على الزنا
وكجعل النية في الوضوء شرطا لصحة الصلوة قياسا على النية في التيمم فذهب كثير من العلماء المتقدمين
الى امتناعه وبعضهم الى جوازه وهو اختيار فخر الاسلام وهو واتباعه فلهذا احتاجوا الى التفصيل والاشارة
الى التسوية بين الحكم والسبب والشرط في انما يجوز ان يثبت بالتعليل ان وجد لها اصل في الشرع ويمتنع
ان لم يوجد قال صاحب الميزان لان معنى قول من يقول ان القياس حجة في اثبات الحكم دون
اثبات السبب او الشرط لانه ان اراد به معرفة علة الحكم بالراي والاجتهاد فذلك جايز في الجميع لان المعرفة
لا تختلف وان اراد ان الجمع بين الاصل والفرع لا يتصور الا في الحكم دون السبب او الشرط فممنوع بل يتصور
في الجميع وان اراد ان القياس ليس يثبت شيئا والجميع سواء في انه لا يثبت فيه شيء بالقياس بل يعرف به السبب
والشرط كما يعرف به الحكم واحتجاج الفريقين مذكور في اصول الفقه ومقصود هذا الفصل مشهور
فيما بين القوم مسطور في كتبهم قوله وقولنا الجنس قد يتوهم ورود الاشكال بانكم اثبتم بالقياس علية
مجرد الجنس لحرمة الربوا وعلية الاكل والشرب لوجوب الكفارة وعلية القتل بالمثقل لوجوب القصاص
عبارة في الاولى ودلالة في الاخيرين على ما سبق في بحث دلالة النص فلم يصح في الاسلام في هذا
المقام مسئلة وجوب الكفارة بالاكل والشرب ولا مسئلة وجوب القصاص بالقتل بالمثقل لان جعلهما
من قبيل دلالة النص دون القياس مبني على القياس لا يجري في الحدود والكفارات لا على انه لا يجري
في الاسباب والشروط لان مذهب فخر الاسلام انه يصح اثبات السبب والشرط بالراي والقياس
ان وجد له اصل في الشرع ومنهما الوقاع اصل للاكل والشرب والقتل بالسيف للقتل بالمثقل
فكيف يتوهم ان يورد هذا الاشكال على اثبات السبب بالقياس بالتعليل فيما لا يوجد له
اصل وانما وقع ذلك البعض من اصوليي اصحاب وذلك لانه اختار انه لا يصح اثبات السبب بالقياس
فاورد القتل بالمثقل اشكالا فاجاب بانا لا نثبت سببية القتل بالمثقل قياسا على السبب القتل
بالسيف بل بالتحقيق ان السبب هو القتل العمد العدوان سواء كان بالسيف او بغيره فالسبب واحد الاخير

واما مسئلة الكتاب حرمة الربوا بالجنس فاوردها فخر الاسلام مثالا لا اشكالا اما تعيين الفصل الاول اي بيان
اثبات الموجب فمثل قولهم في الجنس بانفراده انه يحرم النسيئة وهذا اختلاف وقع في الموجب للحكم فلم يصح
اثباته ولا تعيينه بالراي لانا لا نجد اصلا متفقا عليه بل يجب الكلام بالنص عبارة او اشارة او دلالة
او اقتضاء وذلك انه ثبت بالنص والاجماع حرمة الفضل الخالي عن العوض وبينا ان العلة
هي القدر والجنس ووجدنا حرمة الربوا حكما يستوي شبهته بحقيقته لما روي انه عم نهى عن الربوا والريبة
وبالاجماع على حرمة البيع مجازفة كبيع صبرة حنطة بصبرة حنطة باعتبار تساويهما في الكيل المتساويين ووجدنا
في النسيئة شبهة الفضل وهي الحلول اذ النقد خير من النسيئة وهذا وان كان فضلا من جهة الوصف
لكنه ثبت بصنع العبد فاعتبر كما في بيع الحنطة المقلية بغير المقلية لامكان الاحتراز عنه بخلاف الفضل من حيث
الجودة فانه ثبت بصنع الله تعالى فجعل عفوا لتعذر الاحتراز عنه ولما كانت العلة هي القدر والجنس اخذ الجنس شبهة
العلة من حيث انه شطر العلة فاثبتنا به شبهة الربوا احتياطا فيثبت بشبهة الجنس حرمة النسيئة بدلالة
النص لسببية القدر والجنس لحرمة حقيقة الفضل **قوله** والحق في مسئلة اثبات العلة انه ان ثبت عليته لشيء لحكم
بناء على معنى صالح للتعليل ذلك الحكم به بان يكون مؤثرا او ملائما فكل شيء يوجد فيه ذلك المعنى المؤثر والملائم
فهو علة لذلك الحكم بلا اختلاف ولا يكون هذا من اثبات العلة بالقياس لان العلة بالحقيقة هو ذلك المعنى المشترك
بين الشيئين وقد ثبت عليته بما هو من مسالك العلة فيكون العلة واحدة تتعدد باعتبار المحل مثلا اذا ثبت
ان الوقاع علة لوجوب الكفارة بناء على انه يوجد فيه هتك حرمة صوم رمضان فعلم ان العلة هي
هتك الحرمة وهو موجود في الاكل فيحكم بانه علة لوجوب الكفارة وان لم يثبت ان علية ذلك الشيء للحكم مبني على اشتماله
على ذلك المعنى بل وجد بمجرد مناسبة ذلك المعنى لعلية الحكم لم يصح الحكم بعلية شيء آخر يوجد فيه ذلك المعنى المناسب قياسا
على ما ثبت عليته لانه تعليل بالمرسل الغير الملائم لم يثبت تاثير ذلك المعنى المناسب ولا ملائمته وهذا هو المختلف
فيه من اثبات العلة بالقياس فيجوز عند من يقول بصحة التعليل بالمرسل فلا يجوز عند من شرط التاثير او الملائمة

قوله فصل في الاستحسان وهو في اللغة عد الشيء حسنا وقد كثر فيه المدافعة والرد على
المدافعين ومنشأهما عدم تحقيق مقصود الفريقين ومبنى الطعن من الجانبين على الجراءة وقلة
المبالاة فان العاملين بالاستحسان يريدون به ما هو احد الادلة الاربعة على ما سنبينه والقائلين بان من استحسن
فقد شرع يريدون ان من اثبت حكما بانه مستحسن عنده من غير دليل من الشارع فهو الشارع لان الحكم حين

لم ياذن من الشارع والحق انه لا يوجد في الاستحسان ما يصلح محلا للنزاع اذ ليس النزاع في التسمية لانه اصطلاح
وقد قال الله تعالى الذين يستمعون القول فيتبعون احسنه وقال عم ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن
ونقل عن الائمة اطلاق الاستحسان في دخول الحمام وشرب الماء من يد السقاء ونحو ذلك وعن الشافعي انه قال
استحسن في المتعة ان يكون ثلثين درهما واستحسن ترك شيء للمكاتب من نجوم الكتابة واما من جهة المعنى فقد قيل
هو دليل ينقدح في نفس المجتهد ويعسر عليه التعبير عنه فان اريد بالانقداح الثبوت فلا نزاع في انه يجب عليه
العمل به ولا اثر لعجزه عن التعبير عنه وان اريد انه وقع له شك فلا نزاع في بطلان العمل ولا اثر لعجزه عن التعبير عنه
وان اريد انه وقع له شك فلا نزاع في بطلان العمل به وقيل هو العدول عن قياس الى قياس اقوى وقيل العدول
الى خلاف الظن لدليل اقوى ولا نزاع في قبول ذلك وقيل تخصيص القياس بدليل اقوى منه فيرجع الى تخصيص العلة
وقال الكرخي هو العدول في مسئلة عن مثل ما حكم به في نظائرها الى خلافه لوجه هو اقوى ويدخل فيه التخصيص
والنسخ وقال ابو الحسين البصري هو ترك وجه من وجوه الاجتهاد غير شامل شمول الالفاظ لوجه هو اقوى منه وهو
في حكم الطارئ على الاول واحترز بقوله غير شامل عن ترك العموم الى الخصوص وبقوله وهو في حكم الطارئ عن القياس
فيما اذا قالوا تركنا الاستحسان بالقياس واورد عليه انه ليس اذا ترك الاستحسان بالقياس يكون عدولا من الاقوى
الى الاضعف واجيب بانه انما يكون بانضمام معنى آخر الى القياس به يصير اقوى ولما اختلفت العبارات في تفسير
الاستحسان مع انه قد يطلق لغة على ما يهواه الانسان ويميل اليه وان كان مستقبحا عند الغير وكثر استعماله في مقابلة
القياس على الاطلاق كان انكار العمل به عند الجهل بمعناه مستحسنا حتى يتبين المراد منه اذ لا وجه لقبول العمل بما لا يعرف
معناه وبعد ما استقر الآراء على انه اسم لدليل متفق عليه نصا كان او اجماعا او قياسا خفيا اذا وقع في مقابلة قياس
يسبق اليه الافهام حتى لا يطلق على نفس الدليل من غير مقابلة فهو حجة عند الجميع من غير تصور خلاف ثم انه غلب
في اصطلاح الاصول على القياس الخفي خاصة كما غلب اسم القياس على القياس الجلي تمييزا بين القياسين
واما في الفروع فاطلاق الاستحسان على النص والاجماع عند وقوعهما في مقابلة القياس الجلي شائع وقد يدعى عليه
انه لا عبرة بالقياس في مقابلة النص والاجماع بالاتفاق فيقبح التمسك به والجواب انه لا تمسك به الا عند عدم ظهور
النص والاجماع **قوله** وذكروا الفرق بين الصحة تقابل الاثر والضعف يقابل الفساد وبهذا الاعتبار يحتمل
تقابل التقسيم في كل من الاستحسان والقياس والمراد بظهور الصحة في الاستحسان ظهورها بالنسبة الى فساده الخفي
وهو لا ينافي خفاءها بالنسبة الى ما يقابله من القياس والمراد بخفاء الصحة في القياس الجلي خفاؤها بالنظر
الى وجه القياس

معنى دقيق يورثه قوة ورجحانا على وجه القياس ثم الصحيح ان معنى الرجحان هنا تعين العمل بالراجح
وترك العمل بالمرجوح وظاهر كلام فخر الاسلام انه الاولوية حتى يجوز العمل بالمرجوح **قوله** فالاول يعني ان سؤر سباع
الطير من البازي والصقر ونحوهما نجس قياسا على سؤر سباع البهائم كالفهد والذئب لما مر اللعاب المتولد
من لحم نجس فان اختيار المحققين ان لحم سباع البهائم نجس لا يطهر بالذكاة لان الحرمة فيما يصلح للغذاء لا لضرر يكن
او الاستخباث او الاحترام آية النجاسة الا انه لما اصلح في البيع ما لا يؤكل وهو طاهر كالجلد والعظم والعصب والشعر
وما يؤكل وهو نجس كاللحم والشحم اشتبه قلنا ما دامت فيه فارع نجعل له حكم بين الطهارة والنجاسة كالحقيقة بان حرم
اكله ونجس لعابه لكن جاز بيعه والانتفاع به ولم يجعل نجاسة سباع الطير ايضا بهذا الطريق لان الروايات انما وردت
في سباع البهائم دون الطيور فاحتيج فيها الى القياس وهذا قياس ضعيف الاثر قليل الصحة لقصور علة النجاسة
في الفرع اعني المخالطة وقد يقابله استحسان قوي الاثر يقتضي طهارة سؤرها لانها تشرب بالمنقار على سبيل
الاخذ ثم الابتلاع والمنقار عظم طاهر لانه جاف لا رطوبة فيه فلا يتنجس الماء بملاقاته فيكون سؤرها طاهرا
كسؤر الادمي والماكول لانعدام العلة الموجبة للنجاسة وهي الرطوبة النجسة في الآلة الا انه يكره لان سباع
الطيور لا يحترز عن الميتة والنجاسة كالدجاجة المخلاة **قوله** والثاني ان عدم تادي المامور به بالاتيان بغير المامور به
امر جلي وعكسه خفي لتوقفه على المعنى عدة جعلنا ادى السجدة بالركوع قياسا وعدم تاديتها به استحسانا ونقل عنه في توجيه
ذلك انه لو اخذ فاقامة الركوع مقام السجود وكون ما بينهما من المناسبة اعني اشتمالهما على التعظيم والانحناء في اقامة
مقامه فعلا لتلك المناسبة وهذا امر جلي يسبق الافهام فيكون قياسا الا ان الاستحسان انه لا يتادى به كالسجدة
الصلوتية لا تتادى بالركوع لان الامر بالشيء يقتضي حسنه لذاته فيكون مطلوبا بعينه فلا يتادى بغيره
وهذا قياس حتى بالنسبة الى الاول فيكون استحسانا وفيه نظر لانه لا يخفى ان عدم تادي المامور به بغيره قياس
على اركان الصلوة الخمس واجلى منه تاديته به قياسا على جواز اقامة اسم الشيء مقام اسم غيره والاقرب ان يقال اشتمال
كل من الركوع والسجود على التعظيم كان القياس فيما وجب بالتلاوة في الصلوة انما يتادى بالركوع
كما يتادى بالسجود لما بينهما من المناسبة الظاهرة ولهذا صح التعبير عنه بالركوع في قوله تعالى وخر راكعا
اي ساقطا ساجدا فهذا قياس جلي فيه فساد ظاهر وهو العمل بالمجاز من غير تعذر الحقيقة وصحة خفية هي ان السجدة
التلاوة لم تجب قربة مقصودة ولهذا لم يلزم بالنذر كالطهارة وانما المقصود هو التواضع ومخالفة المتكبرين
وموافقة المطيعين على قصد العبادة ولهذا اشترط الطهارة واستقبال القبلة وهذا حاصل في الركوع في الصلوة

47

الا ان المامور به هو السجود وهو مغاير للركوع فينبغي ان لا ينوب الركوع عنه كما لا ينوب عن السجدات الصلوتية مع قرب
المناسبة بينهما لكونهما من اركان الصلوة وموجبات التحريمة وكما لا ينوب الركوع خارج الصلوة عن السجدة
مع انه لم يسبق بجهة ادائي بخلاف الركوع في الصلوة وهذا قياس خفي يسمى استحسانا وفيه اثر ظاهر وهو العمل بالحقيقة
وعدم تادي المامور به بغيره وفساد خفي هو جعل غير مقصود مساويا للمقصود فلما قلنا بالصحة الباطنة في القياس
وجعلنا السجدة التلاوة في الصلوة متادية بالركوع ساقطة به كما تسقط الطهارة للصلوة بالطهارة لغيرها بخلاف
الركوع خارج الصلوة لانه لم يشرع عبادة وبخلاف السجدة الصلوتية فانها مقصودة بنفسها كالركوع بدليل
قوله تعالى اركعوا واسجدوا **قوله** وبالتقسيم العقلي ينقسم القياس والاستحسان ثمانية باعتبار القوة والضعف وثمانية
باعتبار الصحة والفساد اما بالاعتبار الاول فاما ان يكونا قويي الاثر او ضعيفي الاثر او القياس قويا
والاستحسان ضعيفا او بالعكس ففي الرابع يرجح الاستحسان قطعا وفي الثلاثة الباقية يتيقن عدم ترجح الاستحسان
واما ترجح القياس ففي الاول والثالث متيقن لا في الثاني فانه يحتمل سقوط الاستحسان والقياس لضعفهما
وتسمية الاستحسان في جميع الاقسام يكون باعتبار رجحانه الا انه يشكل بما ذكر فخر الاسلام من ان سمينا ما ضعف
اثره قياسا وما قوي اثره استحسانا واما بالاعتبار الثاني فاما ان يكون كل منهما صحيح الظاهر والباطن
او فاسدهما او صحيح الظاهر فاسد الباطن او بالعكس وفي الجميع يكون القياس جليا بمعنى سبق الافهام
اليه والاستحسان خفيا بالاضافة اليه ويقع التعارض على ستة عشر وجها حاصلة من ضرب الاقسام الاربعة
للقياس في الاقسام الاربعة للاستحسان فالقياس الصحيح الظاهر والباطن يرجح على جميع اقسام الاستحسان
والقياس الفاسد الظاهر والباطن يكون مردودا بالنسبة الى الكل فيبقى ثمانية اوجه حاصلة من ضرب
اقسام الاستحسان في اخيري القياس فالاول من الاستحسان يرجح عليهما لصحته ظاهرا وباطنا والفاسد بهما مطلق
لفساده ظاهرا وباطنا يبقى اربعة اوجه حاصلة من ضرب اخيري الاستحسان في اخيري القياس الاول يعارض
الاستحسان الصحيح الظاهر الفاسد الباطن وقياس كذلك والرابع يعارض استحسان الصحيح الباطن الفاسد
الظاهر وقياس كذلك ويجب اتفاق القياس والاستحسان في صحة الظاهر وفساد الباطن يأتي الثاني والثالث
واختلافهما في ذلك يأتي النوع وحكم برجحان الاستحسان في الوجه الثاني من هذه الاربعة وبرجحان القياس
على الثلاثة الباقية ولقد ادعى الامام امتناع التعارض بين قياس واستحسان يتفقان في قوة الاثر او صحة الباطن
سواء كان مع الاتفاق في صحة الظاهر او بدونه وبعد اقامة الدليل تم بهذا الحكم وقد علم من الاستدلال وجه
الكلام

بالاجارة ان قولہ اذا كان الاستحسان على صفة كان القياس على خلاف تلك الصفة مقيدا بالقوة والصحة او الصحة
الباطنة لقولہ لامتناع في ان تعارض قياس ضعيف وصحيح الظاهر فقط او كلا الظاهر والباطن او الظاهر
فقط كالاستحسان كذلك قولہ بالمعنى المذكور اى بمعنى انه كلما وجد ذلك الوصف مطلقا او بلا مانع يوجد ذلك الحكم
قولہ وما ذكروا هذا كلام قليل الجدوى لان تداخل الاقسام ظاهر فى الفاظ اقسام الكلمات تتحقق متعددة باعتبارات
مختلفة كانقسام اللفظ ثلاثى او رباعى او خماسى وباعتبار آخر الى اسم وفعل او حرف وباعتبار آخر الى معرب
او مبنى الى غير ذلك نعم لو صح ما ذكره البعض من ان المراد بالضعف والقوة واحد وكذا بالقوة والصحة
لكان احد القسمين مستدركا قولہ والمستحسن قد سبق ان الاستحسان دليل يقابل القياس الجلى سواء كان النصا
او اجماعا او ضرورة او قياسا خفيا فههنا يريد الفرق بين المستحسن بالقياس الخفى والمستحسن بغيره فى
الاولى تعدى الى صورة اخرى لان من شان القياس التعدية والثانى لا يقبل التعدية لانه معدول به عن سنن القياس
مثلا لو اختلف المتبايعان فى مقدار الثمن فالقياس ان يكون اليمين على المشترى فقط لانه المنكر وحلف
لانه لا يدعى شيئا حتى يكون البائع ايضا منكرا فهذا قياس جلى على سائر التصرفات الا انه ثبت بالاستحسان التحالف
اى وجوب اليمين على كل من البائع والمشترى اما قبل قبض المبيع فبالقياس الخفى وهو ان البائع ينكر وجوب تسليم
المبيع بما اقر به المشترى من الثمن كما ان المشترى ينكر وجوب زيادة الثمن فيتوجه اليمين على كل منهما كما فى سائر
التصرفات فان اليمين يكون على المنكر واما بعد قبض المبيع فبالاثر وهو قوله عم اذا اختلف المتبايعان والسلعة
قائمة تحالفا وترادا فوجوب التحالف قبل القبض يتعدى الى وارث البائع والمشترى اذا اختلفا فى الثمن بعد
موت البائع والمشترى لان الوارث يقوم مقام المورث فى حقوق العقد والحكم معقول وكذا يتعدى
الى الاجارة قبل العمل حتى لو اختلف القصار ورب الثوب فى مقدار الاجرة قبل اخذ القصار فى العمل تحالفا
لان كلا منهما يصلح مدعيا ومنكرا والاجارة تحتمل الفسخ وفى التحالف ثم الفسخ دفع للضرر عن كل منهما واما وجوب
التحالف بعد القبض فلا يتعدى الى الوارث ولا الى حال هلاك السلعة لانه غير معقول المعنى اذ البائع لا ينكر
شيئا فيقتصر على مورد النص وهو تحالف المتعاقدين حال قيام السلعة وما روى من قوله عم اذا اختلف المتبايعان
تحالفا وترادا فهو ايضا يفيد التقييد بقيام السلعة لانه ان اريد رد المأخوذ فظاهر وان اريد العقد فكذلك
لان الفسخ لا يرد الا على مورد عليه فان قلت قد سبق ان من شرط القياس التعدية ان لا يكون الحكم ثابتا بالقياس
من غير فرق بين الخفى والجلى فكيف يصح تعدية المستحسن بالقياس الخفى قلت المتعدى بالحقيقة هو حكم اصل الاستحسان كوجوب

لوجوب اليمين على المنكر فى سائر التصرفات الا ان صورة التحالف وهو ان اليمين من الجانبين لما كانت بحكم
الاستحسان الذى هو القياس الخفى اضيف التعدية اليه والا فهو فى الاصل الذى هو سائر التصرفات
يمين المنكر بطريق الكيفية ومن ان يتوجه على المتنازعين فى قضية واحدة قولہ والاستحسان ليس من تخصيص
العلة على ما توهمه البعض من ان القياس ثابت فى صورة الاستحسان وفى سائر الصور وقد ترك العمل به
فى صورة الاستحسان لمانع وعمل به فى غيره لعدم المانع فيكون باطلا كما سبأتى من ابطال تخصيص العلة وانما قلنا انه
ليس من تخصيص العلة لان انعدام الحكم فى صورة الاستحسان انما هو لانعدام العلة مثلا موجب نجاسة سور
سباع الوحش هو الرطوبة النجسة فى آلات الشرب ولم يوجد ذلك فى سباع الطير فانتفى الحكم لذلك وهذا معنى
ترك القياس الجلى الضعيف الاثر بدليل قوى هو قياس خفى قوى الاثر فلا يكون من تخصيص العلة فى شئ قولہ
فصل فى دفع العلل المؤثرة اى الاعتراضات التى تتوجه عليها وفى دفع تلك الاعتراضات التى تتوجه الى الطرد
عنها والمذكور منها اربعة وهى النقض وفساد الوضع وعدم الانعكاس والفرق والممانعة والمعارضة والجمهور
على ان النقض اعتراض صحيح على كل تعليل فلا بد من دفعه ويذكر فيه اربعة طرق ا الدفع بالوصف وهو ان
لا وجد العلة علة لاجله فى صورة النقض و٢ الدفع بمعنى الوصف وهو منع وجه المعنى الذى صارت العلة
علة لاجله و٣ الدفع بالحكم وهو منع تخلف الحكم عن العلة فى صورة النقض و٤ الدفع بالغرض وهو ان يقول
الغرض التسوية بين الاصل والفرع فكما ان العلة موجودة فى الصورتين فكذا الحكم وكما انه ظهر الحكم فى بنائه
فى الفرع فكذا فى الاصل فالتسوية حاصلة بكل حال قولہ فمنقوض بالتعليل يعنى لو كان النجس الخارج من بدن
الانسان حدثا لكان التعليل الذى ذكرتم باطلا اذ من رأس الجرح حدثا وليس كذلك فيجاب بانا لا نسلم انه خارج فان الخروج
هو الانتقال من مكان باطن الى مكان ظاهر ولم يوجد ذلك عند عدم السيلان بل ظهرت النجاسة بزوال الجلدة
الساترة لها بخلاف السبيلين فانه لا يتصور ظهور القليل الا بالخروج قولہ وهو الذى لاجله جارت
العلة علة بالنسبة الى العلة كالثابت بدلالة النص بالنسبة الى المنصوص بمعنى ان الوصف يدل بوسطه
معناه اللغوى على معنى آخر هو هو المؤثر فى الحكم فان كون المسح تطهيرا حكميا غير معقول المعنى ثابت
باسم المسح لغة لانه الاصابة وهى تنبئ عن التخفيف دون التطهير الحقيقى فلا يسن فيه التثليث لانه انما
شرع للتوكيد تطهيرا معقولا كالغسل فلا يفيد فى المسح ويفيد فى الاستنجاء لان التطهير فيه غير معقول اذ هو ازالة
عين النجاسة ولهذا كان الغسل فيه افضل وفى التثليث توكيد لذلك ومبنى هذا الكلام على ان كلا من

بعدم نسبة التثليث كوامية ليكون حكما شرعيا فيعلق **قوله** فاجاب في الاولين بالمانع وهو في المستحاضة
العذر ودفع الحرج وفي المدبر النظر وعدم قابلية المملوكية يعني ان خروج دم الاستحاضة حدث الا انه
تاخر حكمه الى بعد ما خروج الوقت ولهذا لزمها الطهارة للصلوة الاخرى بعد خروج الوقت فانه لولا
الحدث لما خروج الوقت ليس بحدث اجماعا وكذلك بدل المغصوب سبب ملك المغصوب الا في المدبر
كما في البيع حتى لو اجتمع في البيع بين قن ومدبر صح في القن بحصته من الثمن بخلاف الجمع بين قن
وحر الا انه لم يثبت في المدبر للمانع اورد فخر الاسلام هذين المثالين على هذا الوجه احصاء اقتداء
بصاحب التقويم وقال في شرحه ان هذا الوجه لا يسلم عن القول بتخصيص العلة الظاهر حاصل هذا القول
ان حكم المدعى وجوب الضمان والعلة حق الاتلاف والاصل صورة المحض هو النوع صورة الحكم
الصائل والنقض هو مال الباغي وظاهر انه لا جهة لمنع انتفاء الحكم فيه اذ لا نزاع في عدم وجوب الاثم
في عدم وجوب الضمان فيه فلا يكون هذه الصورة نظير الدفع بالحكم وايضا حق الاتلاف لا يلائم وجوب
الضمان فضلا عن التاثير وحاصل التقرير الثاني وهو الحمل نظير الدفع بالحكم ان الحكم هو عدم منافات
حق الاتلاف لبقاء العصمة بمعنى انه لا يسقط عصمة المحل المقابل باباحة قتله لابقاء روح المعصوم عليه
كما في المخمصة والعلة حق الاتلاف فنوقض بمال الباغي حيث وجدت العلة وهي حق الاتلاف مع
عدم الحكم الذي هو عدم المنافات حيث لم تتحقق المنافاة لانه قد سقطت العصمة ولم يجب الضمان على
المتلف فاجاب بمنع انتفاء الحكم في صورة النقض لانه لم تتحقق منافات حق الاتلاف لبقاء
العصمة في مال الباغي بل عدم المنافات متحقق الا ان العصمة انتفت بالبغي وعدم المنافات بين الشيئين
لا يوجب التلازم بينهما حتى يمتنع مع وجود احدهما انتفاء الاخر بسبب من الاسباب واعترض عليه المصنف
بان حق الاتلاف ليس علة لعدم المنافات حتى يكون تحققه في مال الباغي مع المنافات نقضا
وذلك لانه لا يلائم عدم المنافات وعدم سقوط العصمة فضلا عن تاثيره فيه والجواب ان التمثيل
انما هو على تقدير ان يجعل حق الاتلاف علة مؤثرة ويكفي في التمثيل الوهم والتقدير **قوله** فانه اي الخارج النجس
حدث في السبيلين لكن لما استمر الخارج كما في الاستحاضة وسلس البول صار عفوا وسقط حكم الحدث في تلك
الحالة ضرورة لتوجه الخطاب باداء الصلوة فكذا هنا اي في غير السبيلين يكون حدثا وصح عند الاستمرار عفوا
كما في الرعاف الدائم وهذا راجع الى منع انتفاء الحكم وذلك لان المنافي يدل على امرين ثبوت العلة وانتفاء

الحكم بعينه وهذه الا بمنع احدهما ثم اعلم انه ذهب بعضهم الى ان النقض غير مسموع على العلل المؤثرة
لان التاثير لا يثبت الا بنص او اجماع ولا يتصور المناقضة فيه وجوابه ان ثبوت التاثير قد يكون
ظنيا فيصح الاعتراض بالنقض وحاصل انه الدفع باحد الطرق المذكورة فقد تم التعليل والا فاما
يوجد في صورة النقض مانع وان وجد مانع من ثبوت الحكم او لا فان لم يوجد فقد بطل التعليل
لامتناع تخلف الحكم عن الدليل من غير مانع وان وجد مانع لم يبطل التعليل لقولهم بتخصيص كما ذهب
اليه الاكثرون وذلك بان يوصف بعضهم بان يخص العلة عند تخلف الحكم الاخر واما قولا بان
عدم المانع جزء للعلة او شرط لها ليكون انتفاء الحكم في صورة النقض مبنيا على انتفاء العلة
بانتفاء جزئها او شرطها كما ذهب الى هذا فخر الاسلام وتبعه المصنف تحاميا عن القول بتخصيص
العلة فعدم المانع عندهم شرط العلية الوصف وعند الاكثرين شرط الاثر على العلة فانتفاء
الحكم في صورة النقض عندهم يستند الى عدم العلة وعند الاكثرين الى وجود المانع وهذا النزاع
قليل الجدوى احتج القائلون بتخصيص العلة بوجوه الاول القياس على الادلة اللفظية
فكما ان التخصيص لا يقدح في كون العام حجة كذلك النقض لا يقدح في كون الوصف علة والجامع كونهما
من الادلة الشرعية او جمع الدليلين المتعارضين وتقريره ان نسبة العام الى افراده كنسبة العلة الى موارده
والنقض للمانع معارض للعلة يشبه التخصيص والمخصص مانع عن ثبوت الحكم في البعض الثاني ان العلة في القياس
الكلي شاملة لصور الاستحسان وقد انعدم الحكم فيها لمانع هو دليل الاستحسان ولا نعني بتخصيص
العلة الا هذا الثالث ان تخلف الحكم عن العلة يحتمل ان يكون لفساد في العلة ويحتمل ان يكون
لمانع من ثبوت الحكم والمعلل قد بين انه لمانع فيجب قبوله لانه بيان احد المحتملين وهذا مبني على العلل
العقلية فان الحكم قد يتخلف عنها لمانع كالاحراق بالنار عن الخشب المبتل **قوله** بالطلوق المحلوق
ذكر القائلون بتخصيص العلة في هذا المقام اقسام المانع وهي خمسة لكنهم لما اختلفوا في تعداد الموانع
اوردوا فيها المانع من انعقاد العلة ومن تمامها وان لم يكونا من قبيل المانع المعتبر في تخصيص العلة
وهو ما يمنع الحكم بعد تحقق العلة والمصنف غير عباراتهم واعتبر في موانع الحكم لموجبات عدم الحكم ليشمل
المانع عن الحكم وعن العلة انعقادا او تماما والبعض في اقسام المانع هو الاستواء والمذكور في التقويم
اربعة لانه ان كان بحيث لا يحدث معه شيء من الاجزاء فهو المانع من الابتداء والانعقاد والا فهو المانع

من التمام وكل منهما جزء العلة او الحكم وزاد بعضهم قسما خامسا نظرا الى ان للحكم ابتداء وبقاء ودواما ولا اثر
في العلة بالدوام بل التمام في خروج النجاسة للمحدث ثم المقصود هو العلة والحكم الشرعيان وقد اضافوا
اليهما الحسي لزيادة التوضيح وفي كون امتداد الجرح وصيرورته بمنزلة الطبع مانعا من لزوم الحكم نظر لانه
ان اريد بالحكم القتل فهو غير ثابت وان اريد الجرح فهو لازم على تقدير صيرورته بمنزلة الطبع وقد يجاب
بان الحكم هو الجرح على وجه يفضي الى القتل لعدم مقاومة المرمى فالاندمال مانع من تمام الحكم لحصول الشفاء
واما بقاء الجرح وكون المجروح صاحب فراش فلا يمنعه لتحقق عدم المقاومة الا انه مادام حيا يحتمل ان
يزول عدم المقاومة بالاندمال ويحتمل ان يستمر لازما بافضائه الى القتل فاذا صار طبعا فقد منع ذلك افضاءه
الى القتل وكان مانعا للزوم الحكم ثم لا يخفى ان هذا تمثيل مبني على التسامح والا فالرمي علة للمقتضي والمضي للاصابة
والاصابة للجراحة والجراحة لسيلان الدم وهو لزهوق الروح قوله ولنا ان التخصيص اجاب عن الاحتجاج الاول
بان التخصيص من الاحكام التي لا يعلم تعديتها من الاصل الى الفرع اعني العلل لان التخصيص ملزوم
للمجاز والمجاز من خواص اللفظ واختصاص اللازم بالشيء يوجب اختصاص ملزومه به والا لزم وجود الملزوم
بدون اللازم وهو محال وربما يعترض عليه بانا لا نسلم ان التخصيص مطلقا ملزوم للمجاز بل التخصيص في الالفاظ
كذلك ومعنى تعدية الحكم اثبات مثله في صورة الفرع فيثبت في العلل تخصيص بدلا لمواله كتخصيص الالفاظ ببعض
الافراد وتحقق اللفظ بالمجاز خارج عن الحقيقة في غير ما وضع له وليس التخصيص في العلة بل انه ليس من شانها الاتصاف
بالحقيقة والمجاز وعن الاحتجاج الثاني ان اثبات الحكم بطريق الاستحسان ترك للقياس بدليل اقوى منه وهو ليس
من تخصيص العلة بمعنى انتفاء الحكم لمانع مع تحقق العلة لو كان احدهما الا القياس بل الوصف فيه ليس بعلة
عند وجود المعارض الاقوى كما سبق من ان شرط القياس ان لا يعارضه دليل اقوى منه فانتفاء الحكم في صورة
القياس مبني على عدم العلة لا على تحقق المانع ووجود العلة وثانيهما ان العلة في القياس ما يلزم من وجوده وجود
الحكم بدليل الاجماع على وجوب تعديته الى كل صورة توجد فيها العلة من غير تقييد بعدم المانع فكل ما لا يلزم من وجوده
وجود الحكم بل يتخلف عنه ولو لمانع لا يكون علة ولما كان هذا الوجه صالحا لان يجعل دليلا مستقلا على بطلان
تخصيص العلة اشار اليه بقوله مع ان هذا التمهيد واجب الى آخره وتقريره انهم اجمعوا على وجوب التعدية
عند العلم بوجود العلة من غير تعرض منهم للتقييد بعدم المانع مع انه معلوم قطعا انه لا تعدية عند وجود
المانع فعلم من تركهم التقييد ان المراد بالعلة ما يستجمع جميع ما يتوقف عليه التعدية من عدم المانع وغيره بل كل

انه شرط للعلة او شرط لها فعند وجود المانع يكون العلة معدوما لانعدام ركنها او شرطها وههنا نظر وهو ان غلبة
الظن يكفي في العلية سواء استلزمت الحكم اولا ولا نسلم الاجماع على وجوب التعدية مطلقا بل بشرائط وقيود كثيرة
منها عدم المانع وايضا كثيرا ما يقع الاطلاق اعتمادا على العلم بالتقييد كما في قولهم المحلى باللام للعموم والمراد
عند عدم المخصص قوله ثم عدمها اي عدم العلة قد يكون لزيادة الوصف على ما جعل علة بان علق الحكم مقرونا
بعدم ذلك الوصف فينتفي لوجوده كالبيع المطلق اي من غير المقيد بشرط علة للملك فاذا زيد عليه الخيار لم يبق
مطلقا فلم يكن علة فالمراد بالمطلق ههنا ما يقابل المقيد بالشرط ونحوه لا المشروط بالاطلاق فانه لا وجود له اصلا
ولا المعنى الكلي الذي لا يوجد الا في ضمن الجزئيات فانه صادق على البيع بالخيار وقد يكون للنقصان وصف
كما جملة اركان العلة او شرائطها فينتفي الكل بانتفاء جزئه او شرطه كالخارج النجس فانه مع الجرح علة لانتقاض
الوضوء فعند وجود الجرح لا يكون علة كما في المستحاضة قوله وهذا اي من دفع العلل المؤثرة في الوضوء بالماء
التيمم مسح فيسن فيه التثليث كالاستنجاء الى آخره فيعترض بانه قد ثبت اعتبار المسح في كراهة التكرار كالمسح على الخف
ولهذا انما يسمع قبل ثبوت تأثير العلة والا فيمتنع من الشارع اعتبار الوصف بالشيء ونقيضه قوله
الا انه دفع العلل المؤثرة عدم الانعكاس وهو ان يوجد الحكم ولا يوجد العلة وهذا لا يقدح في العلية لجواز
ان يثبت الحكم بعلل شتى كالملك بالبيع والهبة والارث كما في العلل العقلية فان نوع الحرارة يحصل بالنار والشمس
والحركة ثم يمتنع توارد العلل المستقلة على معلول واحد بالشخص لانه يقتضي ان يكون كل منهما محتاجا اليه من حيث
انه علة ومستغنى عنه من حيث ان الآخر علة مستقلة على انه غير لازم في العلل الشرعية لانها ليست موجبة تأثيرها
الايجاد وقد صرحوا بان المتوضئ لو حصل منه البول والغائط والرعاف ونحو ذلك حصل حدثه للكل
والحلف على هذا كالاسباب قوله وهذا الفرق وهو ان يبين في الاصل انه علة في العلية لا توجد في الفرع فيكون
حاصله منع علية الوصف وادعاء ان العلة هي الوصف مع شيء آخر وهو مقبول عند كثير من اهل النظر
والاكثرون على انه لا يقبل لوجهين احدهما انه غصب منصب التعليل اذ ليس الا مسترشد في موقف
الانكار فاذا ادعى عليه آخر وقف موقف الدعوى وهذا بخلاف المعارضة فانها انما يكون بعد تمام
الدليل فالمعارض لا يبقى سائلا بل يصير مدعيا ابتداء ولا يخفى انه نزاع جدلي يقصدون به عدم وقوع
الخبط في البحث والا فهو نافع في اظهار الصواب وثانيهما ان المعلل بعد ما اثبت كون الوصف
المشترك علة لزم ثبوت الحكم في الفرع ضرورة ثبوت العلة فيه سواء وجد الفارق او لم يوجد الا ان غاية
الامر

ان المعترض يثبت في الاصل علية وصف لا يوجد في الفرع وهو لا ينافي علية الوصف المشترك الموجب للتعدية
ثم لو اثبت الفارق على وجه يمنع ثبوت الحكم في الفرع كان قادحا الا انه لا يكون بمجرد الفرق بل ببيان عدم وجود العلة
في الفرع بناء على ان العلة هي الوصف المخصوص مع عدم المانع قوله لكن لم يجب اي القود لما قلنا من ان قصد
الجناية بالخطاء لا يوجب المثل الذي هو موجب المال خلفا عنه فاي ب اما في العمد فانما يكون الوارث مخيرا
بين القصاص واخذ الدية لا يكون مماثلا له لانه بطريق المزاحمة دون الخلفية لعدم الخلف لا يزاحم الاصل ولا يثبت
الا عند فقده فالحاصل ان قضية القياس اثبات مثل حكم الاصل في الفرع وهو مفقود ههنا لان الحكم
في الاصل وهو الخطاء ايجاب خلفية المال عن القصاص وفي الفرع وهو العمد ايجاب مزاحمته له قوله وهي الممانعة
وهي منع مقدمة الدليل اما مع السند او بدونه والسند ما يكون المنع مبنيا عليه ولما كان القياس مبنيا على مقدمات
هي كون الوصف علة ووجوده في الاصل وفي الفرع وتحقق شرائط التعليل بانه لا يغير حكم النص ولا يكون الاصل
معدولا به عن سنن القياس وتحقق اوصاف العلة من التاثير وغيره وكان للمعترض ان يمنع كلا من ذلك بان يقول
لا نسلم ان ما ذكرت من الوصف علة او صالح للعلية وهذا ممانعة في نفس الحجة ولو سلم فلا نسلم وجوده في الاصل
او الفرع او لا نسلم تحقق شرائط التعليل او تحقق اوصاف العلة واختلف في قبول الممانعة في نفس الحجة فقيل
القياس الحاق فرع باصل بجامع وقد حصل فلا يكلف اثبات ما لم يدعه واجيب بانه لا بد في الجامع من ظن العلية
والا لادى الى التمسك بكل طرد فيؤدي الى اللعب فيصير القياس ضايعا والمناظرة عبثا مثل ان يقال الخل مايع فيرفع
الخبث كالماء فلهذا احتاج المصنف في جواز الممانعة في نفس الحجة الى بيانه بقوله لاحتمال ان يكون متمسكا بما لا يصلح
كالطرد وكالتعليل بالعدم ولاحتمال ان لا يكون العلة هي الوصف الذي ذكره وان كان صالحا للعلية بل يكون العلة
غيره كما في قتل عبد فلا يقتل به الحر كالمكاتب فيقول لا نسلم ان العلة في الاصل اعني المكاتب كونه عبدا بل جهالة المستحق
انه السيد او الوارث وقد ذكر ذلك في مسألة الاختلاف في العلة واعلم ان الممانعة في نفس الحجة مما يسلكه المناظرة
لعموم ورودها على القياس لو قلنا تكون العلة قطعية وعند ايراده ما يوجه المعلل في التقصي عنها الى مسالك
العلة وهي كثيرة وعلى كل منها ابحاث فيطول القيل والقال ويكون الجواب والسؤال ثم ينبغي ان لا يكون ذكر الممانعة
على وجه الانكار وطلب الدليل لا على وجه الدعوى واقامة الحجة ولا يخفى انه يصح الممانعة بعد ظهور تاثيرها اذا ثبت
بالنص او الاجماع تاثير الوصف بمعنى اعتبار نوعه او جنسه في نوع الحكم ويكون علة الحكم غيره او يكون مقتصرا
على الاصل بخلاف فساد الوضع فانه لا يصح بعد ظهور التاثير ولهذا جعل فخر الاسلام دفع العلل المؤثرة

بالممانعة والمعارضة صحيحا وبالنقض وفساد الوضع فاسدا ثم قوله لان النقض وفساد الوضع على المؤثر
لا يحتاج الى الجواب وبيانه انه ليس كذلك قوله واعلم ان المعترض تكلفه على الامرين جميع الاعتراضات الى المنع
والمعارضة لان غرض المستدل الالزام باثبات مدعاه بدليله وغرض المعترض عدم الالتزام بمنعه عن اثباته بدليله
والاثبات يكون بصحة مقدماته ليصلح للشهادة وبسلامته عن المعارض لتنفذ شهادته فيترتب عليه
الحكم والدفع يكون بهدم احدهما فهدم شهادة الدليل يكون بالقدح في صحته بمنع مقدمة من مقدماته وطلب
الدليل عليها وعدم سلامته يكون بفساد شهادته في المعارضة بما يقابلها ويمنع ثبوت حكمها فلا يكون من القبيلتين
لا يتعلق بمقصود الاعتراض فالنقض وفساد الوضع من قبيل المنع والقلب والعكس والقول بالموجب
من قبيل المعارضة وما ذكره المص من تخصيص المناقضة بالمنع مع السند يبطل حصر الاعتراض
في المناقضة والمعارضة لخروج المنع المجرد عنهما وعند اهل النظر المناقضة عبارة عن منع مقدمة [illegible]
الدليل سواء كان مع السند او بدونه وعند الاصوليين هي عبارة عن النقض ومرجعها الى الممانعة لانها
امتناع عن تسليم بعض المقدمات من غير تعيين وتخلف الحكم بمنزلة السند له فان قيل ينبغي ان لا يكون المعارضة
من اقسام الاعتراض لان مدلول الخصم قد يثبت بتمام دليله قلنا هي في المعنى نفي تمام الدليل ونفاذ شهادته على
المط حيث قوبل بما يمنع ثبوت مدلوله ولما كان الشروع فيها بعد تمام دليل المستدل لم يكن غصبا لان
السايل
الغصب المنع عن موقف الاستدلال فالحاصل ان قدح المعترض اما ان يكون بحسب الظاهر والقصد في الدليل
او المدلول والاول اما ان يكون بمنع شيء من مقدمات الدليل وهو الممانعة والممنوع اما المقدمة المعينة مع
لا بعينها ح
ذكر السند او بدونه ويسمى مناقضة واما مقدمة لا بعينها وهو النقض ومعناه انه لو صح الدليل بجميع مقدماته لما
تخلف الحكم عنه في شيء من الصور واما ان يكون باقامة الدليل على نفي مقدمة من مقدمات الدليل وذلك
اما ان يكون بعد اقامة المعلل دليلا على اثباتها وهو المعارضة في المقدمة فيدخل في اقسام المعارضة واما ان
لا يكون قبلها وهو الغصب الغير المسموع لاستلزامه الخبط في البحث بواسطة تعدد كل من المعلل والسائل عما كان
فيه وضلالهما عما هو طريق التوجيه والمقصود بناء على انقلاب حاليهما واضطراب مقاليهما كل سكوته
والثاني وهو القدح في المدلول اما من غير تعرض للدليل اما ان يكون بمنع المدلول وهو مكابرة لا يلتفت اليه واما
باقامة الدليل على خلافه وهي المعارضة وتجري في الحكم بان يقيم دليلا على نقيض الحكم المط وفي علته بان
يقيم دليلا على نفي شيء من مقدمات دليله والاول يسمى معارضة في الحكم والثانية المعارضة في المقدمة

ويكون بالنسبة الى تمام الدليل مناقضة والمعارضة في الحكم اما ان يكون بدليل المعلل ولو بزيادة
شئ عليه وهو معارضة فيها معنى المناقضة من حيث اثبات نقيض الحكم واما المناقضة فمن حيث ابطال
دليل المعلل اذ الدليل الصحيح لا يقوم على النقيضين فان قلت في المعارضة تسليم دليل الخصم وفي المناقضة
انكاره فكيف هذا قلت يكفي في المعارضة التسليم من حيث الظاهر بان لا يتعرض للانكار قصدا فان قلت ففي كل
معارضة معنى المناقضة لان نفي حكم الخصم وابطاله يستلزم نفي دليله المستلزم صريحا انتفاء الملزوم بانتفاء اللازم
قلت عند تغاير الدليلين لا يلزم ذلك لاحتمال ان يكون الباطل دليل المعارض بخلاف ما اذا اتحد الدليل
ثم دليل المعارض ان كان على نقيض الحكم بعينه فقلب وان كان على ما يستلزمه فعكس واما ان يكون بدليل آخر
وهو المعارضة الخالصة واثباته لنقيض الحكم اما ان يكون بعينه او بتغيير ما كل منهما جرى او التزاما
والمعارضة في المقدمة ان كانت بجعل علة المستدل معلولا والمعلول علة فمعارضة فيها معنى المناقضة
والا فمعارضة خالصة وهي قد يكون لنفي علية ما اثبت المستدل عليته وقد يكون لاثبات علية اخرى قاصرة
او متعدية الى مجمع عليه او مختلف فيه وبعض هذه الاقسام مردودة وامثلتها مذكورة في الكتاب
فان قلت بعد ما ظهر تأثير العلة كيف يتحقق معارضتها خصوصا بطريق القلب الذي هو جعل العلة بعينها علة
لنقيض الحكم بعينها علة لنقيض الحكم قلت ربما يظن ظهور التأثير ولا تأثير وربما يعثر على المؤثر ما يظن انه معارضة
او قلب وليس كذلك فالمناقضة انما هي التأثير في شكل الدور وتمام المعارضة على الغلط وعلى قائل غير ذلك وهكذا
حكم فساد الوضع فتخصيصه بانه لا يمكن بعد ثبوت التأثير مما لا جهة له قوله وان كان بزيادة شئ عليه يعني
زيادة تفسيره تقريرا او تغيرا لا تبديلا وتغيير اليكون قلبا وهو ما خوذ من قلب الشئ ظهرا لبطن كقلب الجراب
سمي بذلك لان المعترض جعل العلة شاهدا له كان شاهدا عليه او عكسا وهو ماخوذ من عكست الشئ رددته الى ورائه
على طريقة الاول وقيل رد اول الشئ الى آخره وآخره الى اوله فطريق العكس ما قال الشافعي في صلوة النفل
عبادة لا يجب المضي فيها اذا فسدت ولا يجب بالشروع كالوضوء فنقول لما كان المذكور وهو صلوة النفل
مثل الوضوء وجب ان يستوي فيه النذر والشروع كما في الوضوء وذلك اما بشمول العدم او بشمول الوجه
والاول باطل لانها يجب بالنذر اجماعا فتعين الثاني وهو الوجوب بالنذر والشروع جميعا وهو نقيض حكم المعلل
فالمعترض حين اثبت بدليل المعلل وجوب الاستواء الذي لزم منه وجوب صلوة النفل بالشروع وهو نقيض
ما اثبته المعلل من عدم وجوبها بالشروع قوله اعلم ان كل عبادة يعني لقي المعلل ان كل عبادة يجب بالشروع

يجب المضي فيها عند الفساد ويلزمها الحكم عكس النقيض اي ان كان عبادة لا يجب المضي في فسادها لا يجب بالشروع
وهذا مشعر بان عدم وجوب المضي في الفساد علة لعدم الوجوب بالشروع فاعترض الشافعي بانه لو كان علة لعدم
الوجوب بالشروع لكان علة لعدم الوجوب بالنذر كما في الوضوء لما ذكر في الاسلام من ان الشروع مع النذر في الايجاب
بمنزلة التوأمين لا ينفصل احدهما عن الآخر لان الناذر عهد ان يطيع الله تعالى فلزمه الوفاء لقوله تعالى اوفوا بالعقود
وكذا الشارع عزم على الاتيان فلزمه الاتمام صيانة لما ادى عن البطلان المنهي عنه بقوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم
الا ان كان كذلك لزم استواء النذر والشروع في هذا الحكم اعني في عدم وجوب صلوة الليل بهما واللازم باطل لوجوبها
بالنذر اجماعا ولا يخفى ان هذا التقرير غير واف بالمقصود وهو كون الاعتراض من قبيل العكس اللازم فيه تقريبا
الى الاطلاع معارضة فيها معنى المناقضة لتضمنها ابطال علية الوصف لكن لا دليل على ان عدم وجوب المضي
في الفاسد لو كان علة لعدم الوجوب بالطروع لكان علة لعدم الوجوب بالنذر قوله والاول يعني ان القلب
اقوى من العكس لوجوه الاول ان المعترض بالعكس جاء بحكم آخر غير نقيض حكم المعلل وهو الاستواء لا بعينه
بخلاف المعترض بالقلب فانه لا يجئ الا بنقيض حكم المعلل الثاني ان العكس جاء بحكم مجمل وهو الاستواء المحتمل
لشمول الوجود وشمول العدم والقالب جاء بحكم مفسر هو نفي دعوى المعلل الثالث ان من شرط القياس
اثبات مثل حكم الاصل في الفرع وهم هنا في العكس الا من جهة الصورة واللفظ لان الاستواء في الاصل اعني
الوضوء انما هو بطريق شمول العدم اعني عدم الوجوب بالنذر ولا بالشروع وفي الفرع اعني صلوة النفل انما هو
بطريق شمول الوجود اعني الوجوب بالنذر والشروع جميعا فلا يخفى ان هذا انما هو كلام المصنف وفيه بعض المخالفة لكلام
فخر الاسلام لما فيه من الاضطراب وذكر انه قال المعارضة نوعان معارضة فيها مناقضة ومعارضة خالصة
اما الاولى فالقلب ويقابله العكس والقلب نوعان احدهما ان يجعل المعلول علة والعلة معلولا من قلبت
الشئ جعلته منكوسا وثانيهما ان يجعل الوصف شاهدا لك بعد ما كان شاهدا عليك من قلبت الشئ ظهرا
لبطن واما العكس فليس من باب المعارضة لكنه لما استعمل في مقابلة القلب الحق بهذا الباب وهو نوعان
احدهما بمعنى رد الشئ على سننه الاول وهو يصلح لترجيح العلل لدلالته على ان للحكم زيادة تعلق بالعلة بحيث ينتفي
بانتفائها وذلك قولنا ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع كالحج وعكسه الوضوء بمعنى ان ما يلزم بالنذر لا يلزم بالشروع
وثانيهما بمعنى رد الشئ على خلاف سننه كقولنا هذه عبادة لا تمضي في فاسدها فلا يلزم بالشروع كالوضوء
فيقال لما كان كذلك وجب ان يستوي فيه عمل النذر والشروع كما في الوضوء وهذا نوع من القلب ضعيف لانه جاء بحكم آخر

ذمبت المناقضة لان المنقول لم ينف التسوية ليكون اثباتها دفعا للدعواه ولذلك لم يكن من هذا الباب
في الحقيقة ولان الاستواء مجمل ولانه حكم يختلف في المعنى بالنسبة الى الفرع والاصل واما الثانية اعني الخالصة
اي الخالصة فهي احد انواع في المغرب الثلثة في الاصل وجعل احد انواع الخمسة المعارضة بزيادة ما تقرر للاول وتوبين
كما يقال المسح ركن فيسن تثليثه كالغسل فيقال ركن فلا يسن تثليثه كالغسل وهذا احد وجهي القلب فادوره
ثان في المعارضة التي فيها مناقضة نظرا الى ان الزيادة تقرير فيكون من قبيل جعل دليل المستدل دليلا
على مقتضى مدعاه فيلزم ابطاله وثان في المعارضة الخالصة نظرا الى النظام وهو انه تلك الزيادة ليس
دليل المستدل بعينه وايضا جعل احد انواع الخمسة القسم الثاني من قسم العكس قوله وهذا اقوى الوجوه لولاية حريا
على ما هو المقصود بالمعارضة وهو اثبات نقيض حكم المعلل بعينه قوله وكقولنا في صغيرة يعني مثال
المعارضة الخالصة التي يثبت نقيض حكم المعلل بتغيير ما قولنا في اثبات ولاية تزويج الصغيرة التي لا اب لها
ولا جد لغيرهما من الاولياء صغيرة فيثبت عليها ولاية الانكاح كالتي لها اب لعلة الصغر فيقول المعترض
صغيرة فلا يولى عليها بولاية الاخ كالمال فانه لا ولاية للاخ على مال الصغيرة لقصور الشفقة فالعلة
مع قصور الشفقة لا الصغر على ما يفهم من ظاهر العبارة والاظهر انها معارضة خالصة بعد قلبها فالمعلل اثبت
مطلق الولاية والمعارض لم ينفها بل نفى ولاية الاخ فوقع في نقيض الحكم تغيير هو التقييد بالاخ ولزم نفي حكم
المعلل من جهة ان الاخ اقرب القرابات بعد الولاد فنفي ولايته يستلزم نفي ولاية العم ونحوها وبهذا الاعتبار
يصير لهذا النوع من المعارضة وجه صحة قوله وهو اي كون الاقرار صاحب فراش صحيح اولا بالاعتبار من كون الحكم
ما خرا مع فساد الفراش لان صحة الفراش توجب حقيقة النسب والفاسد شبهة وحقيقة الزنا اولى بالاعتبار
من الشبهة ورعاية الحضور حقيقة النسب لان الولد من مائه قوله وهي قلب ايضا من قلب الاناء جعل
اعلاه اسفله لان العلة اصل وهو اعلى والمعلول فرع وهو اسفل فتبديلهما بمنزلة جعل الكوز منكوسا لكن هذا
انما يكون معارضة اذا اقام المعترض دليلا على نفي علية ما ادعاه المعلل علة والا فهو ممانعة مع السند
على ما هو صرح به عبارة المص نعم لو اثبت كون العلة معلولا لزم نفي عليته لان المعلول الحكمي لا يكون علة له
وما يقال من انه معارضة في الحكم من جهة ان السائل عارض تعليل المستدل بتعليل آخر لزم بطلان تعليله فلزم
بطلان حكمه المترتب عليه وفيه نظر لان بطلان التعليل لا يدل على انتفاء الحكم لجواز ان يثبت بعلة اخرى قوله
والمخلص لا يريد بالمخلص الجواب عن هذا القلب ووضع الاحتراز عن وروده وذكر بان لا يورد الحكم بطريق التعليل

اصلهما بالاخر بل بطريق الاستدلال بثبوت احدهما على ثبوت الاخر لانه لا امتناع في جعل المعلول دليلا على العلة
بان يفيد التصديق بثبوته كما يقال هذه الخشبة قد مستها النار لانها محرقة وهذا الشخص متعفن الاخلاط لانه
محموم وهذا المخلص انما يمكن عند تساوي الحكمين بمعنى ان يكون ثبوت كل منهما مستلزما لثبوت الاخر ليصح
الاستدلال كما في النذر والشروع وكالولاية في النفس والمال بخلاف الرجم والجلد وبخلاف القراءة في الاوليين
والاخريين فان قيل ان اريد المساواة من كل وجه فغير متصور لكون المال مبتذلا والنفس مكرمة وان اريد المساواة
من وجه فالوجه لا يجري اجيب بان المراد المساواة في المعنى الذي يبنى الاستدلال عليه كالحاجة الى التصرف في الولاية
فان قيل قد يتحقق الحاجة الى التصرف في المال في الحال كيلا يأكله الصدقة بخلاف النفس فانها الى ما بعد
البلوغ اجيب بانه قد يكون بالعكس فيحتاج في النفس لعدم الكفو بعد ذلك ولا يحتاج في المال لكثرته فتساويا
قوله فان كانت ذاهبة لا تقبل لما سبق من ان التعليل لا يكون الا للتعدية وذلك كما قلنا الحديد بالحديد
موزون مقابل بالجنس فلا يجوز متفاضلا كالذهب والفضة فيعارض بان العلة في الاصل هي الثمنية
دون الوزن وتقبل عند الشافعي لان مقصود المعترض ابطال علية وصف المعلل فاذا ابين علية
وصف آخر احتمل ان يكون كل منهما مستقلا بالعلية وان يكون كل منهما جزء علة فلا يصح الجزم بالاستقلال حتى
قالوا ان الوصف الذي ادعى المعترض عليته لو كانت متعدية لم يكن على المعترض اثباته في اصل آخر
وبهذا يندفع ما ذكر في بطلان المعارضة باثبات علة متعدية الى المجمع عليه من انه يجوز ان يثبت الحكم
بعلل شتى وذلك لان وصف المعلل حينئذ يحتمل ان يكون جزء علة وهذا كاف في غرض المعترض اعني القدح
في علية وصف المعلل لا يقال الكلام فيما اذا ثبت علية الوصف وظهر تأثيره لانا نقول نعم ولكن
لا قطعا بل ظنا وح يجوز ان يكون بيان علية الوصف الاخر موجبا لزوال الظن بعلية وصف المعلل استقلالا
قوله وان تعدى اي الوصف الاخر الذي ادعى المعترض عليته الى فرع مختلف فيه كما اذا قيل الجص مكيل قوبل
بجنسه فيحرم متفاضلا كالحنطة فيعارض بان العلة هي الطعم فيتعدى الى الفواكه وما دون الكيل من
المبيع الحفنة بالحفنتين وجه بان الربوا فيهما مختلف فيه فمثل هذا يقبل عند اهل النظر لان المعلل
والمعترض قد اتفقا على ان العلة انما هي احد الوصفين فقط لانه لو استقل كل بالعلية لما وقع نزاع في النوع
المختلف فيه فاثبات علية احدهما يوجب نفي علية الاخر وهذا بخلاف ما اذا تعدى في فرع مجمع عليه فانه
يجوز ان لا يلتزم المعلل علية وصف المعترض ايضا قولا بتعدد العلة كما قال الحنفية ان علة الربوا

هي الكيل والوزن ثم يلزم ان الاقتيات والادخار ايضا علة ليتعدى الى الارز لكن لا يمكنه ان يلتزم
ان الطعم ايضا علة لانه ينكر جريان الربوا في التفاح مثلا فان قلت الكلام فيما اذا كان ثبت
عليته وصف المعلل وتاثيره فالتفاق بثبوت علية وصف المعترض ليس اولى من العكس
قلت المراد ان ثبوت علية كل منهما يستلزم انتفاء علية الآخر بناء على ان العلة واحد لا غير فلا يصح الحكم
بعلية احدهما ما لم يرجح وليس المراد انه يبطل علية وصف المعلل وبقيت صحة علية وصف
المعترض بمجرد المعارضة واما عند الفقهاء فلا تقبل مثل هذه المعارضة لانه ليس لصحة علية احد الوصفين
تاثير في فساد علية الآخر نظرا الى ذاتها لجواز استقلال العلتين وانما وقع الاتفاق على فساد احدهما
لا بعينه لمعنى فيه لا لصحة الآخر بل كل من الصحة والفساد يفتقر الى معنى يوجبه وفيه نظر لان عدم تاثير
صحة احدهما في فساد الآخر لا ينافي فساد احدهما عند صحة الآخر لان كلا منهما يحتمل الصحة والفساد
اذ الكلام فيما ثبت عليته ظنا لا قطعا لانا نقول لا نعني بفساد العلية الا هذا وهو انه لم يبق الظن
بالعلية ما لم يرجح للاتفاق على ان العلة احدهما فلا اولوية بدون الترجيح قوله فصل
في الاعتراضات التي ترد على القياسات التي لا يظهر تاثير عللها بل يكتفى فيها بمجرد دوران الحكم
مع العلة اما وجودا فقط واما وجودا وعدما وينبغي ان يراد بالطردية ههنا ما ليست بمؤثرة ليتم
المناسب والملايم فيصح الحصر في المؤثرة والطردية وليس المقصود من ايراد الفصلين اختصاص كل من القبيلين
بنوع من العلل فان الكل صرح في الشرح بان كلا منها في الممانعة والمناقضة وفساد الوضع ولا يخفى جريان
المعارضة في الطردية بل هي فيها اظهر واسهل نعم كلام المصنف يوهم باختصاص القول بالموجب
بالعلل الطردية حيث قال انه يلجئ المعلل الى العلة المؤثرة وانت خبير بان حاصل القول بالموجب
قوله دعوى المعترض ان المعلل نصب الدليل في غير محل النزاع وهذا مما لا اختصاص له بالطردية
ومؤدى القول بموجب العلة التزام السائل ما يلزمه المعلل بتعليله مع بقاء النزاع في الحكم المقصود
وهذا معنى قولهم هو تسليم ما اتخذه المستدل حكما لدليله على وجه لا يلزم تسليم الحكم المتنازع فيه ويتم
على ثلثة اوجه الاول ان يلزم المعلل بتعليله ما يتوهم انه محل النزاع او ملازمه مع انه لا يكون محل
النزاع ولا ملازمه اما بحسب عبارة المعلل كما في القتل بالمثقل قتل بما يقتل غالبا فلا ينافي
القصاص كالقتل بالخرق فيجاب بان النزاع ليس في عدم المنافاة بل في ايجاب القصاص واما بحمل المعترض

عبارته على ما ليس بمراده كما في مسئلة تثليث المسح وتعيين النية فان المعلل يريد بالتثليث
اصابة الماء محل الفرض ثلث مرات وبالتعيين تعيينا قصديا من جهة الصائم والسائل
يحمل التثليث على جعله ثلثة امثال الفرض والتعيين اعم من ان يكون بقصد الصائم او بتعيينه تعيين
الشارع حتى لو صرح المعلل بمراده لم يكن القول بالموجب بل يتعين الممانعة والثاني ان يلزم المعلل
بتعليله ابطال ما يتوهم انه ماخذ الخصم كما في السرقة اخذ مال الغير بلا اعتقاد اباحة وتاويل فيوجب
الضمان كالغصب فيقال نعم الا ان الاستيفاء الحد بمنزلة الابراء في اسقاط الضمان الثالث ان يسكت
المعلل من بعض المقدمات لشهرته فالسائل يسلم المقدمة المذكورة ويبقى النزاع في المطلوب للنزاع في المقدمة
المطوية وربما يحمل المقدمة المطوية على ما ينتج مع المقدمة المذكورة نقيض حكم المعلل فيصح فلما كان في
غسل المرفق فان المعلل يريد ان الغاية المذكورة في الآية غاية للغسل والغاية لا تدخل تحت المغيا
فلا يدخل المرفق في الغسل والسائل يريد انها غاية للاسقاط فلا يدخل في الاسقاط فيبقى داخلة في الغسل
فلو صرح بالمقدمة المطوية لتعين منعها ثم لا يخفى ان هذا المثال ليس من قبيل القياس فضلا عن ان يكون
هذا المثال من القول بالموجب العلة طردية وفيه تنبيه على ان الاعتراضات لا تختص بالقياس بل تعم
الادلة فان قلت كيف يكون هذا المثال من القول بالموجب والمعلل انما يلزم عدم دخول المرفق تحت الغسل
والسائل لا يلزم ذلك قلت المعتبر في القول بالموجب التزام ما يلزمه المعلل بتعليله من حيث انه معلل وهو
ههنا لا يلزم الا عدم دخول المرفق تحت ما هو غاية له وقد التزمه السائل فظهر بما ذكرنا ان المصنف لو اورد مكان
مسئلة تعيين النية مسئلة مثل السرقة او نحوها ليكون تنبيها على الاقسام الثلاثة لكان انسب قوله فالاستيعاب
تثليث وزيادة لان التثليث ضم المثلين وفي الاستيعاب ضم ثلثة الامثال ان قدر محل الفرض بالربع
والاكثر ان قدر باقل من الربع واتحاد المحل ليس من ضرورة التثليث بل من ضرورة التكرار والنص الوارد
في الوضوء انما يدل على سنية الاكمال دون التكرار وهو حاصل بالاطالة كما في القراءة والركوع والسجود بخلاف
الغسل فان تكميله بالاطالة يقع في غير محل الفرض فلابد من التكرار واما المسح فمحله الراس من غير تعيين
موضع دون موضع وهو متسع يزيد على مقدار الفرض فيمكن تكميله في محل الفرض بالاطالة
والاستيعاب قوله على ان التكرار ربما يصير غسلا فزيادة توضيح وتحقيق يكون المسنون هو التكميل
بالاطالة دون التكرار وليس باعتراض آخر على هذا القياس لانه لا يناسب المقام قوله الكـ

الممانعة وهو منع ثبوت الوصف في الاصل او الفرع او منع صلاحية الوصف للحكم او منع نسبة
الحكم الى الوصف فان قيل التعليل انما هو لاثبات الحكم في الفرع فمنع الحكم في الفرع يكون منعا للمدلول
من غير قدح في الدليل فلا يكون موجها قلنا المراد منع امكان ثبوت الحكم في الفرع فيكون منعا
لتحقق شرايط القياس لان من شرط القياس امكان الحكم في الفرع او منع ثبوت الوصف في الاصل
فكما يقال مسح الراس طهارة مسح فيسن تثليثه كالاستنجاء فيعترض بان الاستنجاء ليس طهارة مسح بل طهارة
عن النجاسة الحقيقية واما في الفرع فكما يقال كفارة الافطار عقوبة متعلقة بالجماع فلا يجب في الاكل كحد
الزنا فيقال لا نم انها عقوبة متعلقة بالجماع بل بنفس الافطار على وجه يكون جناية متكاملة في الاصل حد
الزنا والفرع كفارة الصوم والحكم عدم الوجوب بالاكل والوصف العقوبة المتعلقة بالجماع وقد منع
الى بل صدقه على كفارة الصوم فظاهر ودما يقال ان هذا منع لنسبة الحكم الى الوصف بمعنى ان وجوب
الكفارة لا يتعلق بالجماع بل بالافطار وكما يقال بيع التفاحة بالتفاحتين بيع مطعوم بمطعوم مجازفة
فيحرم كبيع الصبرة بالصبرة مجازفة فيقال ان اردتم المجازفة مطلقا او في الصفة او في الذات بحسب
الاجزاء فلا نم تعلق الحرمة بها فان بيع الجيد بالردي جايز وكذا بيع القفيز بالقفيز مع كون احد الحبات
احدهما اكثر وان اردتم المجازفة بحسب المعيار فلا نم ثبوتها في الفرع اعني بيع التفاحة بالتفاحتين
فانها لا تدخل تحت الكيل والمعيار فمنع الوصف في الفرع في المثال الاول متعين وفي الثاني مبني على
احد التقادير قوله وان ادعيتها اي وان ادعيت ٦ ه غير متنا عليه في المساواة فلا نم ثبوت
الحكم في بيع الصبرة بالصبرة مجازفة فانهما اذا كيلا ولم يحصل احدهما على الآخر عاد العقد الى الجواز
فان قيل المراد مطلق الحرمة من غير اعتبار التناهي وعدمه اجيب بان شرط القياس تماثل الحكم
والثابت في الاصل هو احد نوعي الحرمة المطلقة اعني المتناهي بالمساوات وهو غير ممكن في الفرع
قوله الثالث فساد الوضع وهو ان يترتب عليه النقيض فلا يمكن الاحتراز عنه بتغيير الكلام بخلاف
المناقضة فانه يمكن ان يحترز عن ورودها بان يغير الكلام نوع تغيير ويغير لادني تغيير كما يقال الوضوء
طهارة كالتيمم فيشترط فيه النية فينتقض بتطهير الخبث فيجاب بان المراد انها تطهير اذ حكمي فلا يرد
المنتقض بتطهير الخبث والمراد بالاحتراز عن ورود المناقضة ان يساق الكلام بحيث لا يبعد ان
يعترض عليه المناقضة والا فدفع المناقضة بعد ايرادها ممكن بوجوه اخر سوى تغيير الكلام على

كالمبقي قوله ولا ابقاء النكاح عطف على قوله لا ايجاب الفرقة وعدل عن الاباء الى القطع حيث لم يقل
بالاباء لما قال وان اثر في هو لا يقول بان علة بقاء النكاح هي الارتداد بل يقول ان الارتداد لا يقطع
النكاح قبل انقضاء العدة وعدم كون الشيء قاطعا للشيء لا يستلزم كونه علة لبقائه وحين صرح
في الشرح بان اثر في جعل الردة علة لبقاء النكاح فسره بمعنى انه لا يجعلها قاطعة للنكاح وانتا
تخبر بانه لا تعليل فيه خلاف ما وضع له لو قيل النكاح مبني على العصمة والردة قاطعة لها فيكون
منافية للنكاح ولا ابقاء للشيء مع المنافي لكان التمسك الا باطل على بطلان بقاء النكاح مع الارتداد
لكنه لا يتعلق بمقصود المقام اذ ليس ههنا بيان ان الخصم قد رتب على العلة نقيض ما يقتضيه
وكذا مسئلة الحج بنية النفل فان اثر في ذهب الى انه يقع عن الفرض كما في الحج بنية مطلقة
لان مطلق النية في العبادة الى يتنوع الى الفرض والنفل ينصرف الى النفل كما في الصلوة وصوم
غير رمضان فاذا استحق المطلق للفرض دل على الاستحقاق بنية النفل للفرض وليس فيه فساد
الوضع بمعنى انه رتب على العلة نقيض ما يقتضيه بل هي انما فيه حمل المقيد على المطلق
وهذا مما لم يقل به احد وانما وقع الخلاف في حمل المطلق على المقيد ثم ذكر بعضهم ان فساد الوضع
نوعان احدهما كون القياس على خلاف مقتضى الادلة من الكتاب والسنة والاجماع وثانيهما
كون الوصف مشعرا بخلاف الحكم الذي ربط به كما يذكر وصف يشعر بالتغليظ في لزوم التخفيف
وبالعكس ولا خفاء في ان المثالين المذكورين من النوع الاول قوله المطعوم شي ذو خطر لما
يتعلق به قوام النفس كالنكاح يتعلق به بقاء النوع ولا شك ان الخطر المطعوم بمعنى كثرة الاحتياج
اليه بالاطلاق والتوسعة انسب منه بالتحريم والتضييق ولهذا كان طريق الوصول الى الماء
والهواء ايسر لكون الحاجة اليهما اكثر في شدة ترتيب الشروط التي يحتج في ذلك المطعوم على كونه
ذا خطر فساد الوضع لانه يقتضي ما يقتضيه من التوسعة والتيسير قوله الوضوء والتيمم طهارتان
نقل عن اثر في هو في اشتراط النية في الوضوء ان الوضوء والتيمم طهارتان صلوتيتان فكيف افترقا
والطهارة واضحي هينا ان مراده بانهما لا الافتراق وجوب الستواء ايهما في اشتراط النية صرح به
المص ونوقض بتطهير البدن او الثوب عن النجاسة الحقيقية فانه لا يشترط فيه النية
فلا بد في النقض من المناقضة بان يقال المراد انها تطهير حكمي اي تعبدي غير معقول لان معنى التطهير

ازالة النجاسة وليس على اعضاء المتوضى نجاسة تزال ولهذا لا يتنجس الماء بملاقاته وانما عليها
امر مقدر اعتبره الشارع مانعا لصحة الصلوة عند عدم العذر وحكم بان الوضوء يرفعه فيشترط
النية تحقيقا لمعنى التعبد بخلاف تطهير الخبث فانه حقيقى لما فيه من ازالة النجس بالماء سواء نوى
او لم ينو فيقول المعترض ان اردتم ان نية التطهير اى رفع الحدث وازالته بالماء حكمى غير معقول
فممنوع كيف والماء مطهر بطبعه كما انه مرو وقد خلق آلة للطهارة فى اصله فيحصل به ازالة النجاسة حقيقية
كانت او حكمية نوى او لم ينو بخلاف التراب فانه فى نفسه ملوث لا يصير مطهرا الا بالقصد والنية وان
اردتم ان الوضوء تطهير حكمى بمعنى انه ازالة نجاسة حكمية حكم بها الشارع فى حق جواز الصلوة بمعنى انها مانعة
له كالنجاسة الحقيقية فمسلم لكنه لا يوجب اشتراط النية فى رفعها وازالتها بالماء الذى خلق طهورا فانه امر
معقول ولما كان لهم فى اشتراط النية طريقة اخرى وهى ان الوضوء قربة اى عبادة لما فيه من تعظيم الرب بامتثال
الامر ومن يستحق الثواب بدلالة قوله عم الوضوء نور على نور فكان قربة فهى مفتقرة الى النية تحقيقا لمعنى الاخلاص
وقصد التقرب الى الله تعالى وتمييز العبادة اشارة الى الجواب بانه ان اريد ان كل وضوء قربة فهو ممنوع فان
ص٢٠ من الوضوء ما هو مفتاح الصلوة فقط بمنزلة غسل البدن عن الخبث وان اريد البعض فلا نزاع
فى انه محتاج الى النية فان الوضوء لا يصير قربة بدون النية لكن صحة الصلوة لا تتوقف على وضوء قربة بل
على تطهير الاعضاء المخصوصة عن الحدث ليصير العبد به اهلا للقيام بين يدى الرب فان قلت ما هو مامور
بالنص هو فعل اختيارى مسبوق بالقصد فلا يحصل بالاتفاق من غير قصد منه وايضا قولنا اذا اردنا
الدخول على الامير فتهيأ مثلا معناه فتهيأ له فيكون معنى الاية اذا اردتم القيام الى الصلوة فتوضؤا لاجلها
قلت لا كلام فى ان الاتيان بالوضوء المامور به لا يحصل بدون النية لكن صحة الصلوة لا تتوقف عليه لان الوضوء
غير مقصود وانما المقصود حصول الطهارة وهى يحصل بالمامور به وغيره لان الماء مطهر بالطبع بخلاف التراب فلا يصير
مطهرا الا بالشرط الذى ورد به الشرع وهو كونه للصلوة كذا فى مبسوط شيخ الاسلام وقال فى الاسرار ان كثيرا
من مشايخنا يظنون ان المامور به من الوضوء يتادى بغير نية وذلك غلط فان المامور به عبادة والوضوء
بغير النية ليس بعبادة لكن العبادة متى لم تكن مقصودة سقطت بحصول المقصود بدون العبادة كالسعى
الى الجمعة فان المقصود هو التمكن من الجمعة بالحضور فى المسجد فان قيل فينبغى ان يشترط النية فى مسح الراس
لان التطهير لمحل الاصابة غير معقول اجيب بوجوه الاول ان الطهارة طهارة غسل فالحق الجزء بالكل والقليل بالكثير

الثانى ان المسح خلف عن الغسل وفى الجرح فيعتبر فيه حكم الاصل وهو الاستغناء عن النية الثالث ان الاصابة
جعلت بمنزلة الاسالة فى ازالة الحدث وافادة الطهارة كما فى المنزل من النوع لكونه مطهرا طبعا وفى النجاسة
من ضعف لكونها حكمية بخلاف الخبث فانه نجاسة عينية وخص الراس بذلك تيسيرا ورفعا للحرج فان قيل سلمنا
ان تطهير النجاسة الحكمية بالماء معقول لكنه لا يفيد استغناء الوضوء عن النية لان الوضوء عبارة عن غسل الاعضاء
الثلثة مع مسح الراس وهذا هو المراد بغسل الاعضاء الاربعة على طريقة التغليب وهذا غير معقول لان المتصف
بالنجاسة الحكمية اعنى الحدث جميع البدن بحكم الشرع فازالتها والتطهير عنها بغسل بعض الاعضاء التى هو اقل
البدن خصوصا الذى هو غير ما خرج عنه النجاسة الحقيقية المؤثرة فى ثبوت النجاسة الحكمية ليس بمعقول
فيجب ان لا يحصل بدون النية كالتيمم اجيب بانا لا نم ان الاقتصار على الاعضاء الاربعة غير معقول فان دفع
الحرج باسقاط باقى الاعضاء فى الحدث الذى يعتاد تكرره ويكثر وقوعه والاكتفاء بالاعضاء التى هى بمنزلة حدود
الاعضاء ونهاياتها طولا وعرضا وبمنزلة اصولها وامهاتها لكونها مجمع الحواس ومظاهر الافعال مع انها مظنة الاصابة فى
النجس وهيئته لسهولة الغسل امر معقول ادركته عقول الاذهان فيستغنى عن النية واحترز بالمعتاد عما لا يكون
قوله الغسل كالمنى والحيض فانه قليل الوقوع فلا حرج فى غسل جميع البدن على ما هو الاصل فلا يكتفى بالبعض
واعلم ان حاصل هذا الكلام بيان المنافات بين كلامى فخر الاسلام وصاحب الهداية فى هذا المقام وايراد
الاشكال على كل من الكلامين ثم دفع المنافاة وحل الاشكال اما المنافاة فلانه ذكر فخر الاسلام ان تغير وصف
محل الغسل وانتقاله من الطهارة الى الخبث غير معقول وذكر صاحب الهداية ان تاثير خروج النجاسة فى زوال
الطهارة معقول واما ورود الاشكال على كلام فخر الاسلام فلانه يوجب ان لا يصح قياس غير السبيلين
على السبيلين فى الحكم لكون الخارج النجس منه سببا للحدث لان من شرط القياس ان يكون حكم الاصل
معقول المعنى واما على كلام صاحب الهداية فلانه يوجب صحة قياس سائر المايعات على الماء
فى رفع الحدث كما صح قياسها عليه فى رفع الخبث لعدم المانع سوى عدم معقولية النص واما وجه الجمع
بين الكلامين ودفع المنافات فهو ان مراد فخر الاسلام بعدم معقولية زوال الطهارة عن محل الغسل ان العقل
لا يستقل بادراك ذلك من غير ورود الشرع لانه لا يعقل ان ينجس البدن والوجه بخروج النجاسة من السبيلين ومراد صاحب
الهداية بمعقوليته ان الشرع لما حكم بزوال الطهارة عن البدن عند خروج النجس من السبيلين ادرك العقل
ان هذا الحكم انما هو لاجل هذا الوصف وانه ليس بتعبد محض لا يقف العقل على سببه ولا منافات بين عدم استقلال

العقل بادراكه وبين ادراكه اياه بمعونة الشرع وبعد وروده واما ما حاصله الشيخ فالوجه في الاول ان المعتبر في القياس
هو المعقولية بمعنى ان يدرك العقل ترتب الحكم على الوصف اعم من ان يستقل بذلك او يتوقف على ورود الشرع
وهذا حاصل في زوال الطهارة بخروج النجس فيصح قياس غير السبيلين وفي الثاني ان قياس المايعات على الماء في رفع الخبث
انما صح باعتبار انها مطهرة للمحل اي مغيرة له من النجاسة الى الطهارة حتى يصح قياس المايعات على الماء في تطهير
المحل عن النجاسة الحكمية وتحقيق ذلك ان الذي جعل الماء مطهرا عن الحدث غير معقول اذ ليس في اعضاء الوضوء
على النجاسة لتزال ولو لا ازالة حقيقة وعقلا فلا تعدية الى سائر المزيلات بخلاف الخبث فان ازالته بالماء
امر معقول فيتعدى الى سائر المايعات بجامع القلع والازالة الحسية ولا يخفى ان هذا ايضا فيه ما سبق من ان تطهير
النجاسة الحكمية وازالتها بالماء معقول ولهذا لم يحتج الى النية لايقاع تطهير النجاسة معقول في الخبث والحدث
الا ان العلة في الخبث هي القلع الموجودة في الماء وغيره فيصح القياس وفي الحدث هي التطهير لا القلع وهو لا يوجد
في غير الماء لانا نقول التطهير هو الحكم لا العلة فتطهير الحدث ان كان معقول المعنى فان كان ذلك المعنى هو كون الماء
مزيلا يلزم صحة المايعات الاخر كما في الخبث وان كان وصفا غيره يجب ان يبين حتى ينظر انه هل يوجد في سائر المايعات
ام لا على انه لو لم يوجد فيها يلزم التعليل بالعلة القاصرة ثم ههنا نظرا ما وهو انه لا ما ذكر في وجه التوفيق
بعيد جدا لان فخر الاسلام انما اورد الكلام المذكور في موضع الجواب عن قول من قال ان الوضوء تطهير حكمي لا يعقل
معناه فيجب ان تشترط فيه النية كالتيمم وحاصله ان التطهير بالماء معقول لانه مطهر بطبعه وانما يعني بالنص
الذي لا يعقل وصف محل الغسل من الطهارة الى الخبث يعني ان المراد بالنص الغير المعقول في باب الوضوء
هو النص الدال على تغير المحل من الطهارة الى النجاسة لا النص الدال على حصول الطهارة باستعمال الماء وفي بعض
الشرح وانما تغير بالنص اي الا انه ثبت بالنص الغير المعقول هو تغير المحل من الطهارة الى النجاسة والمقصود واحد
ولا خفاء في ان المعتبر في القياس هو المعقولية بمعنى ان يدرك العقل معنى الحكم المنصوص وعلته وانه لا حاجة
في هذا المقام لذكر استقلال العقل بادراك الحكم واما ثانيا فلان عبارة الهداية هي ان خروج النجاسة مؤثر في
في زوال الطهارة وهذا القدر في الاصل اي السبيلين معقول والاقتصار على الاعضاء الاربعة غير معقول لكنه
يتعدى ضرورة تعدي الاول وهذا لا انه في ان يكون اتصاف اعضاء الوضوء بالنجاسة غير معقول بناء على
ما ذكر فخر الاسلام بل لا يبعد ان يكون قوله وهذا القدر اشارة الى ان المعقول ههنا مجرد تاثير خروج النجاسة
في زوال الطهارة مع ما بينهما من التنافي لا سراية النجاسة الى جميع البدن على ما ذهب اليه البعض من ان اتصاف

427

جميع البدن بالنجاسة معقول بناء على ان الصفة لو اثبتت في ذات كان المتصف بها جميع الذات كما في السمع
والبصر وانما لم يتجاوز الى اعلى وقات الخبث او للمحدث لمكان الحرج والحاجة بل السريان الى جميع البدن مبني
على حكم الشرع من غير ان يعقل معناه ولهذا لم يتصف بالنجاسة الحقيقية جميع البدن حيث لم يحكم الشارع
بذلك والى هذا اشار المص بقوله اتصف البدن بالنجاسة بحكم الشرع واما ثالثا فلان ههنا حكمين
احدهما زوال الطهارة بخروج النجس من السبيلين والثاني زوال الحدث بغسل الاعضاء الاربعة فحاصل مذهب
صاحب الهداية ان الاول معقول دون الثاني حتى جاز الحاق غير السبيلين بالسبيلين ولم يجز الحاق سائر
المايعات بالماء لم يرد عليه شيء من الاشكالين وانما كان يرد عليه الاشكال لو زوال الحدث الثابت بخروج النجس من غير السبيلين
بغسل الاعضاء الاربعة بطريق التعدية من السبيلين فاجاب بان هذا الحكم وان كان معقولا الا ان تعديته انما يثبت
في ضمن تعدية حكم معقول هو ثبوت الحدث بخروج النجس وهذا جائز كاستواء الجيد مع الردي في باب الربوا
يتعدى في ضمن الحكم المعقول الذي هو حرمة البيع عند التفاضل واباحته عند التساوي وتحقيق ذلك
ان شرط القياس تماثل الحكمين وقد ثبت بخروج النجس من السبيلين حدث يرتفع بغسل الاعضاء
الاربعة فيجب ان يثبت بالخارج من غير السبيلين حكم كذلك تحقيقا للمماثلة وتركا للاشكالين على الشق حيث
ذهب الى ان تغير محل الغسل من الطهارة الى النجاسة غير معقول وان تطهيرها بغسل الاعضاء الاربعة معقول
لا يقال المراد بعدم المعقولية ان العقل لا يستقل بادراكه وهذا لا ينافي في جواز القياس لانا نقول هذا لا ينطبق
الجواب على دليل الخصم لان المعتبر في الاحتياج الى النية والاستغناء عنها هو كون الحكم الثابت بالنص
تعبديا او معقولا بمعنى ان لا يدرك العقل معناه اي علته اي يدرك لا بمعنى ان لا يستقل العقل بادراك الحكم و
وايضا يلزم ان يكون المراد بقوله لكن تطهيرها بالماء معقول ان الحكم بتطهير الحدث بالماء مما يستقل العقل بادراكه
ولا خفاء انه في ... وذلك قوله وفي هذا الفصل اي فصل دفع العلل الطردية فروع اخر كونها
في اصول فخر الاسلام لم يذكرها المص مخافة التطويل اي الزيادة على المقصود لا الفائدة فان مقصود
الاصولي ليس معرفة فروع الاحكام ويكفي في توضيح المطلوب ايراد مثال او مثالين قوله فصل
في الانتقال الذي ليس في قياسه من كلام الى آخر والكلام المنتقل اليه اما ان لا يكون لا علة او حكم فهو حشو وفي القياس
خارج عن البحث والا فاما ان يكون في العلة فقط او الحكم فقط او العلة والحكم جميعا والانتقال في العلة فقط
اما ان يكون لاثبات علة القياس او لاثبات حكم آخر لو كان لاثبات حكم آخر لكان الانتقال في العلة والحكم

جميعا والانتقال في الحكم فقط ان كان الى حكم لا يحتاج اليه حكم القياس فهو حشو في القياس خارج عن المقصود
وان كان الى حكم يحتاج اليه حكم القياس فلا بد من ان يكون اثباته بعلة القياس والا لكان انتقالا في العلة
والحكم جميعا والانتقال في العلة والحكم يجب ان يكون في حكم يحتاج اليه حكم القياس والا لكان حشوا في القياس فصارت
اقسام الانتقالات المعتبرة في المناظرة اربعة الاول الانتقال الى علة لاثبات علة القياس الثاني الانتقال
الى علة لاثبات الحكم القياس الثالث الانتقال الى علة اخرى لاثبات حكم آخر يحتاج اليه حكم القياس الرابع
الانتقال الى حكم يحتاج اليه حكم القياس بان يثبت بعلة القياس **قوله** يعد انقطاعا عارفا عرف النظار لان
الى ان ذكر من شرط اصحاب المناظرة ولعلهم بالبحث كيلا يطول الكلام بالانتقال من دليل الى دليل
والآن الانتقال من علة الى علة لاثبات حكم شرعي بمنزلة الانتقال من بينة لاثبات حقوق الناس وهو
مقبول بالاجماع صيانة للحقوق وقد يقال ان الغرض من المناظرة اظهار الصواب فلو جوزنا الانتقال
لطال المناظرة بانتقال المعلل من دليل الى دليل ولم يظهر الصواب والقائل ان يقول لما كان الغرض اظهار
الصواب لزم جواز الانتقال لان المقصود يظهر اكثر بانه دليل كان وليس في وسع المعلل الانتقال من دليل
الى آخر لا الى نهاية ثم لو انتقل في موضع الاستدلال الى ما لا يناسب المطلوب اصلا وفقا لظهوره فهو يكون
انقطاعا **قوله** واما قصة الخليل عم جواب عن تمسك الفريق الاول وتقرير الاول كلامنا فيما لو كان
بطلان دليل المعلل وانتقل الى دليل آخر اما اذا صح دليله وكان قدح المعترض فاسدا الا انه لتشمل
على تلبيس دفعا لشبهة على بعض السامعين فلا نزاع في جواز الانتقال كما في قصة الخليل عم فان معارضة
اللعين كانت باطلة لان اطلاق المسجون وتشكر ازالة حيوته ليس باحياء لان معناه اعطاء الحيوة وجعل
الجماد حيا الا ان الخليل عم انتقل الى دليل واضح وحجة ابين ليكون نورا على نور واضاءة على اضاءة
ومع ذلك لم يجعل انتقاله خلوا عن تأكيد الاول وتوضيح وتبكيت للخصم كانه قال المراد بالاحياء اعادة الروح
الى البدن فالشمس بمنزلة روح العالم لاضاءته بها واظلامه بغروبها فان كنت تقدر على احياء الموتى
فاعد روح العالم اليه بان تأتي بالشمس من جانب المغرب **قوله فصل** عقيب مباحث
الادلة الصحيحة بالادلة الفاسدة التي يحتج بها البعض في اثبات الاحكام لتنبيهين فائدتهما فيظهر
انحصار الادلة الصحيحة في الاربعة وهذا غير التمسكات الفاسدة لانها تمسك بالكتاب والسنة لكن
بطرق فاسدة غير صالحة للتمسك فمن الحجج الفاسدة الاستصحاب وهو الحكم ببقاء امر كان في الزمان الاول

ولم يظن عدمه وهو حجة عند الشافعي في كل ما اي كلام نفيا او اثباتا ثبت وجوده اي تحققه بدليل ثم وقع
الشك في بقائه اي لم يترجح ظن بعدمه وعندنا حجة للدفع لا للاثبات فان قيل ان قام دليل على كونه حجة لزم
شمول الوجود على كونه حجة للاثبات والدفع والا لزم شمول العدم اجيب بان معنى الدفع ان لا يثبت حكم
وعدم الحكم مستند الى عدم دليله والاصل في العدم الاستمرار حتى يظهر دليل الوجود وذكر بعض ان فقيه ان
ما تحقق وجوده او عدمه في حال ولم يظن معارض يزيله فان لزوم ظن بقائه امر ضروري ولهذا يرسل العقلاء
الى اولادهم وبلادهم كأنهم فهو بهم ويرسلون الودائع والهدايا ويعاملون بما يقتضي زمانا من التجارات
والقروض والديون والآخرون استبعدوا دعوى الضرورة في محل الخلاف فتمسكوا بوجهين احدهما ان الاستصحاب
لو لم يكن حجة لما وقع الجزم بل الظن ببقاء الشرائع لاحتمال طريان الناسخ واللازم باطل للقطع ببقاء شرع عيسى عم
الى زمن نبينا عم وبقاء شرعه ابدا وثانيهما الاجماع على اعتبار الاستصحاب في كثير من الفروع مثل بقاء الوضوء
والحدث والملكية والزوجية فيما اذا ثبت ذلك ووقع الشك في طريان الضد واجيب عن الاول بانا لا نسلم انه لولا
الاستصحاب لما حصل الجزم ببقاء الشرائع بل يجوز ان يحصل الجزم ببقائها والقطع بعدم نسخها بدليل آخر وهو في شريعة
عيسى عم تواتر نقلها وتواطؤ جميع قومه على العمل بها الى زمن نبينا عم وفي شريعة نبينا عم الاحاديث
الدالة على انه لا نسخ لشريعته فان قيل هذا انما يصح فيما بعده فاذن عم واما الدليل على بقاء الحكم وعدم
انتساخه في حال حيوته فهو الاستصحاب لا غير قلنا قد سبق في بحث النسخ ان النص يدل على شرعية موجبه
قطعا الى زمان نزول الناسخ وعدم بيان النبي عم الناسخ دليل على عدم نزوله اذ لو نزل لبينه
قطعا لوجوب التبليغ والتبيين عليه وعن الثاني بان الفروع المذكورة ليست مبنية على الاستصحاب
بل على ان الوضوء والبيع والنكاح ونحو ذلك يوجب احكاما ممتدة الى زمان ظهور المناقض
كجواز الصلوة وحل الانتفاع والوطي وذلك بحسب وضع الشارع فبقاء هذه الاحكام مستند
الى تحقق هذه الافعال مع عدم ظهور المناقض لا الى كون الاصل فيها هو البقاء ما لم يظهر المزيل
والمنافي على ما هو قضية الاستصحاب وهذا ما يقال ان الاستصحاب حجة للابقاء ما كان على ما كان
لا للاثبات ما لم يكن ولا للالزام على الغير واستدل على ان الاستصحاب لا يصلح حجة للاثبات بان
الدليل الموجب للحكم لا يدل على البقاء وهذا ظاهر ضرورة ان البقاء غير وجوده لانه عبارة عن استمرار
الوجود بعد الحدوث وربما يكون الشيء موجبا للحدوث دون استمراره واعترض بانه ان اريد

عدم الدلالة بطريق القطع فلا نزاع وان اريد بطريق الظن فممنوع ودعوى الفرق فرق والظهور في محل النزاع
غير مسموع خصوصا فيما يدعي الخصم بداهة نقيضه وايضا لا ندعي ان موجب الحكم يدل على البقاء حتى يكون
الوجه مع عدم ظن المنافي والمدافع يدل على البقاء بمعنى انه يفيد ظن البقاء والظن واجب الاتباع وبهذا
يظهر ان قوله وكلامنا فيما لا دليل على البقاء غير مستقيم لان كلام الخصم ليس في ذلك وكيف الحكم بالشيء بدون
دليله وانما الكلام في ان سبق الوجود مع عدم ظن المنافي والمدافع هل هو دليل على البقاء **قوله** والصلح
على الانكار اي مع انكار المدعى عليه لا يصح عند الشافعي لان كون الاصل براءة الذمة حجة يجعل
المدعى عليه بمنزلة اليمين فان قيل لما جعلت حجة لدفع حق المدعي فينبغي ان لا يكون مسموعا بالاتفاق قلنا
بل لالزام المدعي واثبات براءة ذمة المدعى عليه **قوله** ومنها التعليل بالنفي كما يقال لا يثبت
النكاح بشهادة النساء مع الرجال لانه ليس بمال كالحد وكما يقال الاخ لا يعتق على اخيه عند الدخول
في ملكه لعدم البعضية كابن العم فان عدم المالية لا يوجب الحكم بعدم الثبوت بشهادة النساء
مع الرجال وكذا عدم البعضية لا يوجب الحكم بعدم العتق لجواز ان يتحقق كل منهما بعلة اخرى
اللهم الا اذا ثبت بالاجماع ان العلة واحدة فقط فح يلزم من عدمها عدم الحكم كما يقال ولد المغصوب
لا يضمن لانه ليس بمغصوب لانه لا يصح ان يثبت الضمان بجملة اخرى للاجماع على علية الغصب ههنا
هو الغصب للغير واعلم انه لا قائل بان التعليل بالنفي احد الحجج الشرعية بمنزلة استصحاب الحال حتى يعد
في هذا الفصل بل هو تمسك بقياس فاسد بمنزلة الاقيسة الطردية وغيرها وبمنزلة التمسكات الفاسدة
بالكتاب والسنة واما اذا ثبت بنص او اجماع ان العلة واحدة فهو استدلال صحيح مرجعه الى النص
او الاجماع كما اذا ثبت بين امرين تلازم او تناف فيستدل من وجود الملزوم على وجود
اللازم او من انتفاء اللازم على انتفاء الملزوم او من ثبوت احد المتنافيين على انتفاء
الآخر وكذا التمسك في تعارض الاشباه فانه ترجيح فاسد لاحد القياسين لا حجة بدا اسها تمت

قوله باب المعارضة والترجيح لما كانت الادلة الظنية قد يقع التعارض
فلا يمكن اثبات الاحكام بها الا بالترجيح وذلك لمعرفة جهاته عقب مباحث الادلة بمباحث
التعارض والترجيح تتميما للمقصود وتعارض الدليلين كونهما بحيث يقتضي احدهما ثبوت امر والآخر
انتفاءه في محل واحد في زمان واحد بشرط تساويهما في القوة او زيادة احدهما بوصف هو تابع

واحترزنا باتحاد المحل عما يقتضي حل المنكوحة وحرمة امها وباتحاد الزمان عن مثل حل وطي المنكوحة
قبل الحيض وحرمته عند الحيض وبالقيد الاخير عما اذا كان احدهما اقوى بالذات كالنص والقياس
فانه لا تعارض بينهما وتقابل ان لا يتساويا الا اذا بدا فاقتضاء احدهما عدم ما يقتضيه الآخر بعينه حتى يكون الايجاب
واردا على مورد النفي فلا حاجة الى اشتراط اتحاد المحل والزمان لتغاير حل المنكوحة وحل امها
وكذا الحل قبل الحيض وعنده والا فلا بد من اشتراط امور اخر مثل اتحاد المكان والشرط ونحو ذلك مما ذكر
في تحقق التناقض والجواب ان اشتراط المحل والزمان زيادة توضيح وتنصيص على ما هو
ملاك الامر في باب التناقض فانه كثيرا ما يندفع باختلاف المحل والزمان ثم التعارض لا يقع بين
القطعيين لامتناع وقوع المتنافيين ولا يتصور الترجيح لانه فرع التفاوت في احتمال النقيض
ولا يكون الا بين الظنيين وفي قوله فان تساويا بالقوة اشارة الى جواز تحقق التعارض من غير ترجيح
على ما هو الصحيح اذ لا مانع من ذلك والحكم ح التوقف وجعل الدليلين بمنزلة العدم والا لزم
اجتماع النقيضين او ارتفاعهما او التحكم كما لا يلزم شيء من ذلك عند عدم شيء من الدليلين والترجيح
في اللغة جعل الشيء راجحا اي فاضلا زائدا ويطلق مجازا على اعتقاد الرجحان وفي الاصطلاح
بيان الترجيح اي القوة التي لاحد المتعارضين على الآخر وهذا معنى قولهم هو اقتران الدليل الظني بامر
يتقوى به على معارضه واشترط ان يكون تابعا حتى لو قوي احدهما بما هو غير تابع له لا يكون ترجيحا فلا يرد
ان النص راجح على القياس لعدم التعارض وهذا ما اخذ من معناه اللغوي وهو اظهار
زيادة احد المثلين على الآخر وصفا لا اصلا من قولك رجحت الوزن اذا زدت جانب الموزون
حتى مالت كفته فلا بد من قيام التماثل اولا ثم ثبوت الزيادة بما هو بمنزلة التابع والوصف بحيث
لا يقوم به المماثلة ابتداء ولا يدخل تحت الوزن منفردا عن المزيد عليه قصدا في العادة قال الامام
السرخسي لا يسمى زيادة درهم على العشرة في احد الجانبين رجحانا لان المماثلة تقوم قصدا وتسمى
زيادة الحبة ونحوها رجحانا لان المماثلة لا تقوم به عادة وهذا من قولهم للوازن حين يشتري
سراويلا بدرهمين زن وارجح كزيادة الجودة لا قدرا يعتد بالوزن عادة للزوم الربوا في قضاء
الديون اذ لا يجوز ان يكون هبة لبطلان هبة المشاع فظهر ان جعله بمنزلة الجودة اولى من جعله
في حكم العدم على ما ذهب اليه المص لانه اوفق بتحقيق معنى التبعية **قوله** والعمل بالاقوى يعني

لغا او دليل على ثبوت شرط او آخر على انتفائه فاما ان يساويه في القوة اولا وعلى التقادير اما ان يكون زيادة
احدهما بما هو بمنزلة التابع اولا ففي الصورة الاولى معارضة ولا ترجيح وفي الثانية معارضة مع ترجيح
وفي الثالثة لا معارضة حقيقة فلا ترجيح لابتنائه على التعارض المبتني على التماثل وحكم الصورتين
الاخيرتين ان يعمل بالاقوى ويترك الاضعف لكونه في حكم العدم بالنسبة الى الاقوى واما الصورة الاولى
اعني تعارض الدليلين المتساويين في القوة سواء اتفقا او تباينا في العدد كالتعارض بين آية وآية اولا كالتعارض
بين آية وآيتين او سنة او سنتين او قياس وقياسين فان ذلك ايضا من قبيل المتساويين لما لا ترجيح
بكثرة الادلة حتى لا يترك الدليل الواحد بالدليلين فحكمها انه ان كان التعارض بين قياسين
يعمل بايهما شاء وان كان بين آيتين او قراءتين او سنتين قوليين او فعليين مختلفين او آية وسنة في قوتها
كالمشهور والمتواتر فان علم المتأخر منهما فناسخ اذ لو لم يصلح المتأخر ناسخا لخبر الواحد المتأخر
عن الكتاب او السنة المشهورة فهو ليس من قبيل تعارض التساوي بل المتقدم راجح والا فان
امكن الجمع بينهما باعتبار تخلص من الحكم او المحل او الزمان فذاك والا يترك العمل بالدليلين وح
ان امكن المصير من الكتاب الى السنة ومنها الى القياس وقول الصحابة يصار اليه والا يقرر الحكم على ما كان
عليه قبل ورود الدليلين وهذا معنى تقرير الاصول وفي الكلام اشارة الى ان النسخ لا يجري بين القياسين
لانه لا يتصور فيهما التقدم والتأخر وانه لا يقع التعارض بين الاجماعين وهو وجيه لانه قطعي عن نص
او اجماع اذ لا ينعقد اجماع على خلاف القطعي وانه قد يقع بين القياسين وقول الصحابة بدرجة بمرتبة
واحدة يعمل بايهما شاء بشرط التحري كما في القياسين وعند من اوجب تقليد الصحابة ولو لم يدرك بالقياس
يجب المصير اليه اولا ثم الى القياس على ما ذكره فخر الاسلام في شرح التقويم من انه ان وقع التعارض بين
سنتين فالميل الى اقوال الصحابة وان وقع بينهما فالميل الى القياس ولا تعارض بين القياسين وبين قول
الصحابة مثال المصير الى السنة عند تعارض الآيتين قوله تعالى فاقرءوا ما تيسر من القرآن وقوله تعالى
فاذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا تعارضا فعدنا الى قوله عم من كان له امام فقراءة الامام
له قراءة ومثال المصير الى القياس عند تعارض السنتين ما روى النعمان بن بشير ان النبي عم صلى
صلوة الكسوف كما تصلون ركعة وسجدتين وما روت عائشة انه عم صلاها ركعتين باربع
ركوعات واربع سجدات تعارضا فعدنا الى القياس على سائر الصلوات وتمامه هنا بحث
وقولهم

صرحوا بانه لا عبرة بكثرة الادلة بل بقوتها حتى لو كان في جانب آية وفي جانب آيتان او في جانب
حديث وفي الآخر حديثان لا يترك الآية الواحدة او الحديث الواحد بل يصار من الكتاب الى السنة
ومن السنة الى القياس لانه لا ترجيح بالكثرة ويلزم من هذا ترجيح الآية والسنة على الآيتين فيما اذا
كان الحديث موافقا للآية الواحدة وكذا ترجيح ~~الآية والسنة على الآيتين~~ والقياس على الحديثين
وهذا بعيد جدا لانه ان كان باعتبار تقوى الآية بالسنة او تقوى السنة بالقياس فاذا جاء
لتقوى الدليل بما هو دونه فلم لا يجوز تقويه بما هو مثله فان كان باعتبار تساقط المتعارضين
ووقوع العمل بالسنة والقياس السالم عن المعارض فلم لا يجوز تساقط الآيتين ووقوع العمل بالآية
السالمة عن المعارض وكذا في السنة وغاية ما يمكن في هذا المقام ان يقال ان الادنى يجوز ان يصير
بمنزلة التابع للاقوى فيرجح بخلاف المماثل ويقال القياس يعتبر مناطا عن السنة والسنة عن
الكتاب فالمتعارضان يتساقطان ويقع العمل بالمناط ثم ان هذا يشير كلام الشيخ **قوله**
لانه انما يتحقق التعارض لو اتحد زمان ورودهما ليس المراد ان تعارض الدليلين وتناقض
القضيتين موقوف على اتحاد زمان ورودهما والتكلم بهما على ما يسبق الى بعض الاوهام
العامية من ان يكون المراد باتحاد الزمان في التناقض زمان التكلم بالقضيتين وانما المراد زمان
نسبة القضيتين حتى لو قيل في زمان واحد زيد قائم الآن زيد ليس بقائم غدا لم يكن تناقضا
ولو قيل زيد قائم وقت كذا ثم قيل بعد سنة انه ليس بقائم في ذلك الوقت كان تناقضا
بل المقصود ان الدليلين انما يتعارضان بحيث يحتاج الى تخلص لو لم يعلم تقدم احدهما على
الآخر اذ لو علم لكان المتأخر ناسخا للمتقدم ولا شك ان الدليلين المتنافيين لا يصدران من الشارع
الا كذلك كما في سؤر الحمار قيل انه في الطهارة منقول عن الآثار في ذلك حتى ما روي عن
ابن عمر وابن عباس رضه وتعارض الاخبار كما روي عن جابر ان النبي عم سئل انتوضأ بما افضلت
افضلت الحمر قال نعم وبما افضلت السباع وروى انس ان النبي عم نهى عن لحوم
الحمر الاهلية فانها رجس وهذا يوجب نجاسة السؤر لمخالطة اللعاب المتولد من اللحم
النجس لو لم تثبت الطهارة قياسا على العرق في ظاهر الرواية او نجاسته قياسا على اللبن
في اصح الروايتين وقيل الشك في الطهورية لاختلاف الاخبار في حرمة لحم الحمار واباحته

والاشتباه في اللحم يورث الاشتباه في السؤر لمخالطة اللعاب المتولد منه وهذا ضعيف لان ادلة
الاباحة لا ترفع وهي ادلة الحرمة في الشروع حتى ان في منه ما ركان فحج عليه كيف ولو تعارضت لكان دليل
التحريم راجحا كما في الضبع حيث لم يحكم بنجاسة سؤره وقد يقال انه لا خلاف في الطهورية الا ان الشك في الطهورية انما نشأ من
اختلاف الآثار في الطهارة والنجاسة فالرجوع الى الاصل على التقدير هو ان يحكم بطهارة الماء وعدم طهوريته
لانه كان طاهرا بيقين والمتوضئ محدثا فلا يزول بالشك طهارة الماء ولا حدث المتوضئ وانما لم
يبق الطهورية لانه يلزم الحكم بزوال الحدث بالشك اذ لا معنى للطهورية الا هذا فيكون اهدارا لاحد الدليلين
بالكلية لا تقريرا للاصول واذا لم يكن بد من نوع عدول عن الاصل صح ترجيح امتناع الحكم ببقاء الطهورية
في الماء والحدث في المتوضئ اخذا بالاقل والتزم الحكم ببطلان الطهورية لانه ليس فيه اهدار احد الدليلين
بالكلية بخلاف ما اذا حكم ببقاء الطهورية والى ما ذكرنا من تقارب الشكوك في الطهارة والنجاسة او الطهورية
وعدمها يشير كلام المص حيث صرح اولا بالاختلاف في الطهارة والنجاسة واشار ثانيا الى ان الشك
في الطهورية حيث قال ولا يزول الحدث لوقوع الشك في زوال الحدث فظهر ان ليس معنى الشك ان الحكم
غير معلوم ولا مظنون بل معناه تعارض الادلة ووجوب الوضوء بسؤر الحمار حيث لا ماء سواه ثم ضم
التيمم اليه وهذا الحكم معلوم وكذا الحكم بطهارته وذكر شيخ الاسلام في المبسوط ان الاختلاف في الطهارة
والنجاسة لا يورث الاشتباه كما لو اخبر عدل بطهارته وآخر بنجاسته فانه طاهر ولا اشكال في حرمة لحمه توضيحه ان
الحرمة لانه لم ينجس الماء لما فيه من العرق والبلوى لان الحمار يربط في الدور والافنية فيشرب من الاواني
الا ان البلوى دون بلوى الهرة لانها تدخل المضايق فيكون الحرج فيها اشد فالحمار لم يبلغ في الحرج حد الهرة حتى يحكم
بطهارة سؤره ولا في عدم الحرج حد الكلب حتى يحكم بنجاسته فبقي امره مشكلا وهذا احوط من الحكم
بالنجاسة لانه حينئذ لا يضم الى التيمم فيلزم التيمم مع وجود الماء الطهور احتمالا قوله وهو ما بين آيتين
او قراءتين يعني في آية واحدة لكن قرئ بالجر والنصب في قوله تعالى وامسحوا برؤسكم وارجلكم الى الكعبين
فالاولى يقتضي مسح الرجل والثانية غسلها على ما هو المذهب فان قيل الجر محمول على الجوار وان كان
عطفا على المنصوب توفيقا بين القراءتين كما في قولهم جحر ضب خرب وماء شن بارد وقول الشاعر
لعب الرياح بها وغيرها * فهل انت ان ماتت اتانك راكب * الى آل بسطام بن قيس فخاطب
بخفض خاطب على الجوار مع عطفه على راكب عورض بانه ما اختاره المحققون من النحاة وهو انه

وقوله لعب الرياح [illegible] ... سوافي المور والقطر [illegible]

الجواب شايع مستفيض مع ما فيه من اعتبار العطف على الاقرب وعدم وقوع الفصل بالاجنبي والوجه
انه في القراءتين معطوف على رؤسكم الا ان المراد بالمسح في الرجل هو الغسل الخفيف قوله الى الكعبين لان المسح
لم يضرب له غاية في الشرع فيكون من قبيل المشاكلة كما في قوله قلت اطبخوا لي جبة وقميصا وفائدته التحذير
عن الاسراف المنهي عنه لان الرجل مظنة الاسراف بصب الماء عليها فعطفت على الممسوح لا ليمسح لكنه
لينبه على وجوب الاقتصاد كانه قيل واغسلوا ارجلكم غسلا خفيفا شبيها بالمسح فالمسح المعبر به عن الغسل
هو المتعارف الذي يدل عليه الواو فلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز في لفظ واحد وانما حمل على ذلك لما اشتهر
من ان النبي عم واصحابه كانوا يغسلون ارجلهم في الوضوء مع ان في الغسل مسحا وزيادة لان الاسالة يلزمها
الاصابة وان المقصود من الوضوء هو التطهير وذلك في الغسل ومسح الرأس خلف عنه تخفيفا ففي اختيار الغسل
جمع بين الادلة وموافقة بين الجماعة وخروج عن العهدة بيقين قوله والمخلص يعني فان اعتبر في التعارض
اتحاد الحكم والمحل والزمان فاذا قال ورد المنع ارتضان ولم يكن تقوية احدهما يطلب المخلص من قبل الحكم
او المحل او الزمان بان يدفع اتحاده اما الاول اي المخلص من قبل الحكم فعلى الوجهين احدهما التوزيع بان يجعل
بعض افراد الحكم ثابتا باحد الدليلين وبعضها منفيا بالآخر كقسمة الملك بين المدعيين بحجتيهما وثانيهما
التغاير بان يبين مغايرة ما ثبت باحد الدليلين لما انتفى بالآخر كما في قوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم
ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم وفي موضع آخر ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فالاولى توجب المؤاخذة
على اليمين الغموس لانها من كسب القلب اي القصد والثانية توجب عدم المؤاخذة عليها لانها من اللغو
وهو ما لا يكون له حكم وفائدة اذ فائدة اليمين المشروعة تحقيق البر والصدق وذلك لا يتصور في الغموس
والمخلص ان يقال المؤاخذة التي توجبها الآية الاولى على الغموس هي المؤاخذة في الآخرة والتي تنفيها الثانية
هي المؤاخذة في الدنيا اي لا يؤاخذكم الله بالكفارة في اللغو ويؤاخذكم بها في المعقودة ثم فسر الكفارة
بقوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين الآية ولما تغايرت المؤاخذتان اندفع التعارض وعند الشافعي
يحمل العقد على كسب القلب من عقدت على كذا عزمت عليه فيشمل الغموس ويصير معنى الآيتين واحدا وهو
نفي الكفارة عن اللغو واثباتها عن المعقودة والغموس وذلك لان كسب القلب مفسر والعقد
مجمل فيحمل على المفسر ويندفع التعارض ورد ذلك بوجوه الاول ان فيه عدولا عن الحقيقة من غير ضرورة
لان العقد ربط الشيء بالشيء وذلك حقيقة في العقد المصطلح بين الفقهاء لما فيه من ربط احد الكلامين

بالآخرة بخلاف عزم القلب فانه سبب للعقد فيسمى به مجازاً وفيه نظر لان العقد بمعنى الربط انما يكون حقيقة
في الاعيان دون المعاني فهو في الآية مجاز لا محالة على ان عقد القلب واعتقاده بمعنى ربطه او جعله ثابتاً عليه
اشهر في اللغة من العقد المصطلح في الفقه فانه من مخترعات الفقهاء الثالث ان اقتران الكسب بالمؤاخذة
قرينة على ان المراد بها المؤاخذة الاخروية لان العبرة بالقصد وعدمه في المؤاخذة الدنيوية ورد بمنع ذلك
في حقوق الله تعالى لا سيما الحقوق الدائرة بين العبادة والعقوبة الثالث ان الآية على هذا التقدير
تكرار للآية السابقة ولا شك ان الافادة خير من الاعادة ورد بان سوق الثانية لبيان الكفارة
فلا تكرار وذكر المحشي في دفع التعارض ان المراد باللغو في الآيتين ما خلا عن القصد وبالمؤاخذة في الاولى
والغموس داخلة في المكسوبة لا في المعقودة ولا في اللغو فالآية الاولى اوجبت المؤاخذة على الغموس
والثانية لم تتعرض لها لا نفياً ولا اثباتاً فلا تعارض اصلاً وهذا قريب مما ذكره الشيخ ابو منصور حيث قال نفي المؤاخذة
عن اللغو في الآية الاولى واثبتها في الغموس والمراد منها الاثم ونفى المؤاخذة في الآية الثانية عن اللغو واثبتها
في المعقودة وفسر المؤاخذة منها بالكفارة فدل على ان المؤاخذة في المعقودة بالكفارة وفي الغموس
بالاثم وفي اللغو لا مؤاخذة اصلاً الا ان المحشي حمل المؤاخذة الثانية ايضاً على الاثم بناء على ان المؤاخذة
انما هي الآخرة فان قيل قوله فكفارته تفسير للمؤاخذة والمؤاخذة التي هي الكفارة انما هي في الدنيا والمختص
بالآخرة انما هي المؤاخذة التي هي العقاب وجزاء الاثم اجيب بالمنع بل هو تنبيه على طريقة دفع المؤاخذة في الآخرة
اي حصول الاثم باليمين المنعقدة فوجب دفعه وستره اطعام عشرة مساكين الى آخره واعلم ان اللائق بنظم
الكلام عند قولنا لا يؤاخذكم الله بكذا ولكن يؤاخذكم بكذا ان يكون الثاني مقابلاً للاول من غير واسطة بينهما
فلهذا ذهب الجمهور الى ادخال الغموس في اللغو فيما عقدتم ولا وجه لتعدد الكلام في الولاية الثانية
خلوا عن التعرض للغموس فان قيل قد علم حكمها في الآية السابقة قلنا وكذلك اللغو والتحقيق ان الحلاف
المؤاخذة على الدنيوية والاخروية ليس بحسب اشتراك اللفظ فلا اختلاف في المفهوم بل في الافراد
باعتبار التعلق فمعنى الآية يليق بعموم النفي المنفي يكون المعنى لا يؤاخذكم شيئاً من المؤاخذة عقوبة
كانت او كفارة في اللغو ولكن يؤاخذكم بهما او باحدهما في المكسوبة والمعقودة عند الحنث
قوله فبالتخفيف ان قراءة يطهرن بتخفيف الطاء والهاء يوجب حل القربان بعد حصول الطهر سواء
حصل الاغتسال او لم يحصل فطاهر هذه العبارة مشعر بان الحل مستفاد من قوله حتى يطهرن قولاً بمفهوم

الغاية فانه متفق عليه ويحتمل ان يريد ان الحل كان ثابتاً والنص قد انتهى بالطهر فيبقى الحل الثابت
لعدم تناول النص اياه فيعبر عن عدم رفع الآية الحل بالحكم بها اياه تجوزاً فان قلت لو كان المراد بقراءة
التخفيف حقيقة الطهر لكان المناسب فاذا طهرن فاتوهن فاتفاق القراء على تطهرن اي اغتسلن يدل
على ان المراد بقوله حتى يطهرن يغتسلن حملاً على قراءة التشديد لحقيقته وحملاً على قراءة التخفيف فهي انما الطهر
الملزوم على اللازم فرعه لزوم الغسل عند الانقطاع فيكون حرمة القربان عند الدم معلومة من قوله
فاعتزلوا النساء في المحيض ويكون قوله ولا تقربوهن من الآية لبيان انتهاء الحرمة وعود الحل اجيب
بان تفعل قد يجيء بمعنى فعل كتكبر وتعظم في صفات الله تعالى فيحمل عليه في قراءة التخفيف او في الانقطاع
لعشرة لا يحتاج الى خروج الزوج الى الاغتسال وقيل معناه توضأن اي حضرن اهلاً للصلاة
وفي شرح التأويلات ان الآية محمولة على ما دون العشرة حرمة للخطاب الى ما هو الغالب وانتهاء
الحرمة فيما دون العشرة انما يكون بالاغتسال فقوله حتى يطهرن بالتخفيف ايضاً معناه يغتسلن مجازاً
والحق ان في الكل عدولاً عن الظاهر وما ذكره ان في هو ليس ابعد من ذلك قوله لان الاباحة الاصلية ليست
حكماً شرعياً فان قيل هي حكم شرعي ثبت بقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعاً قلنا انما يصح ذلك لو ثبت تقدم هذه
الآية على النصين الموجبين لحرمة الخمر والميسر ولم يثبت ذلك فان قيل الحرمة انما يكون ناسخاً للاباحة الاصلية
ان قد ورد اي ان كان قد ورد او على تقدير ان قد ورد في الزمان الماضي اي الزمان المتقدم على زمان
ورود النص المحرم والمبيح دليل شرعي دال على اباحة جميع الاشياء لكن ورود هذا الدليل مقدماً على ورود النص
المحرم والمبيح ليس بمسلم على الاطلاق وفي جميع الصور بل قد وقد وبهذا تبين ان تقرير الدليل بوجه لا يرد عليه
النقض على ما ذكره المحشي تمام لان علوم العقاب على الانتفاع انما يصير حكماً شرعياً بعد ورود النصوص
الدالة على اباحة جميع الاشياء فتغييره بالنص المحرم لا يكون نسخاً بالمعنى المصطلح الا اذا تأخر المحرم عن دليل
اباحة الاشياء وهو ليس بلازم وبالجملة المعتبر في النسخ كون الحكم شرعياً عند ورود الناسخ ولا يثبت ذلك
الا اذا تقدم دليل اباحة الاشياء على دليل تحريم ذلك الشيء المخصوص قوله ضعيف بتكرر النسخ هذا المعنى
اي تكرر التغيير سواء كان تغييره حكم شرعي اولا فان تكرر التغيير زيادة على نفس التغيير فلا يثبت بالشك واعلم
ان الشيء الذي لا يوجد له محرم ولا مبيح اشارة الى مسألة حكم الافعال قبل الشرع فان قلت
ما لا يوجد له محرم ولا مبيح قد يكون واجباً او مندوباً او مكروهاً وما فسر المحشي المبيح ما يقابل المحرم

فان الاباحة قد تطلق على عدم المنع عن الفعل سواء كان بطريق الوجوب او الندب او الكراهة فكانه قال
الشيء الذي لم يوجد له دليل المنع ولا دليل عدمه اي لم يعلم تعلق حكم شرعي به بناء على عدم ورود الشرع
لا لمنع المسألة انما هي لبيان حكم الافعال قبل البعثة فان كان اضطراريا كالتنفس ونحوه فهو ليس
بممنوع الا عند من يجوز تكليف المحال وان كان اختياريا كاكل الفواكه فحكمه الاباحة عند بعض المعتزلة وبعض
الفقهاء من الحنفية والشافعية والحرمة عند المعتزلة البغدادية وبعض الشيعة والتوقف عند الشيخ ابي الحسن
والصيرفي ومحل الخلاف هي الافعال الاختيارية التي لا يقتضي العقل فيها بحسن ولا قبح واما التي يقضي
فيها العقل فهو عندهم ينقسم الى الواجب والمندوب والمحظور والمكروه والمباح لانه لو اشتمل الصلاح فيه
على مفسدة فاما فعله واما تركه فواجب وان لم يشتمل عليها فان لم يشتمل على مصلحة فاما فعله فمندوب
او تركه فمكروه وان لم يشتمل على المصلحة ايضا فمباح ومبنى المسألة تفردوا في اصولهم فعقدوا الكلام
على التنزل الى مذهب المعتزلة بان للعقل حكما بالحسن والقبح وان الفعل قبل البعثة لا يوصف
عندهم بشيء من الاحكام لفا انه يتوجه الاعتراض على المصنف ان اردت بالاباحة ان لا حرج في الفعل والترك
فلا نزاع وان اردت خطاب الشارع في الازل بذلك فليس علم مع ما ليس بمستقيم لان الكلام
فيما لا حكم فيه للعقل بحسن ولا قبح في حكم الشارع فان المستدل بان الله هو خالق العبد وما ينتفع به
فالحكمة يقتضي اباحته له لتحصيل المقصود من خلقها والا لكان عبثا ينافي الحكمة وهو منقوض بجواب المعارضة
بانه ملك الغير فيحرم التصرف فيه والحل بانه ربما خلقها ليشتهيه فيصبر عنه فيثاب عليه ولا يلزم من عدم
الاباحة عبث ويقال على الحرمة ان اردت حكم الشارع بالحرمة في الازل فغير معلوم لان التقرير انه لا حكم ولا تبيح
بل غير مستقيم لان المفروض انه لم يدرك بالعقل حسنه ولا قبحه في حكم الشارع وان اردت العقاب على الانتفاع
فباطل لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فانه يدل على نفي التعذيب على ما صدر قبل البعثة
فان قلت الحكم بالحظر والعقاب على الانتفاع مثلا زمان تكليف جزم ببطلان الحكم دون الاول قلت
الحكم بالحظر لا يستلزم العقاب لجواز العفو وقد يقال على الحرمة الا عدم الحرمة معلوم قطعا فان
من ملك بحرا لا ينزف وهو في غاية الجود واحتاج مملوكه قطرة منه فذلك البحر لا يدرك بالعقل تحريمها
فان المستدل بانه تصرف في ملك الغير بغير اذن فيحرم اجيب بان حرمة التصرف في ملكه وانما يكون فيما يكون فيه
مضرة على الغير فان قلت لما كان الخلاف فيما لم يدرك بالعقل حسنه ولا قبحه على ما ذكرتم تكليف بعض الفواكه

في ملك الغير بغير اذنه
عقلا ممنوعة فانها تقبح
على العلم والعالم فيما
فيحتمل بالجملة ...
بالتصرف

تحرمه او اباحته قلت المراد بالاباحة جواز الانتفاع خاليا عن امارة المفسدة وبالحرمة عدمه وهذا
لا ينافي عدم ادراك العقل فيه بخصوصه صفة محسنة او مقبحة واما الوقف فقد فسر تارة بعدم الحكم
وتارة بعدم العلم بالحكم او بمعنى نفي التصديق بثبوت الحكم اي لا يدرى ان الحكم حظر او اباحة وهذا
ان مستلزم حكما ام لا او ما يعني نفي تصور الحكم على التعيين مع التصديق بثبوت حكم في الجملة اي لا يدرى ان الحكم
حظر او اباحة وهذا هو المختار عند المحصل اما الاول وهو التوقف بمعنى عدم الحكم فباطل من وجوه احدها انه جزم
بعدم الحكم لا توقف والقول بانه سمي توقفا باعتبار التعطل بمعنى انه يقتضي عدم الحكم بالفعل تكلف وثانيها
ان الحكم قديم عند الاشعري فلا يتصور عدمه والتكليف بالمحال جائز عنده فلا يتوقف تعلق الحكم بالفعل
على البعثة اذ لا موجب للتوقف سوى التحرز عن التكليف المحال ورد بان تجويز تكليف المحال
لا يستلزم القول بوقوعه ولو سلم فلا يلزم منه ثبوت تعلق الحكم بالفعل قبل البعثة لجواز ان يمتنع بسبب
آخر وتجويز التكليف قبل البعثة لجواز ان يمتنع بسبب آخر وتجويز التكليف قبل البعثة ليس
مذهبا للاشعري بل هو مبني على مذهبه في الحسن والقبح ولا يصلح الزاما له وثالثها ان الفعل اما ممنوع في حكم
الله تعالى فيحرم او غير ممنوع فيباح واجاب الامام بانا لا نسلم ان عدم المنع في حكم الله تعالى يستلزم الاباحة
فان المباح لغة ان الشارع في فعله وتركه من غير رجحان ولهذا معنى اعلام الشارع نصا او دلالة بانه
لا حرج على فاعله في الفعل والترك وعدم المنع اعم من ذلك كما في افعال البهائم واعترض المصنف عليه بان هذا
وتحقيقه ان هذا الاختلاف انما هو على تقدير التنزل الى ان للعقل حكما في الافعال قبل البعثة
فح لا يجوز ان يراد بالاباحة الاذن الشارع في الفعل والترك بل معناها جواز الانتفاع خاليا
عن امارة المفسدة واما عدم الحكم الشرعي قبل البعثة فمما لا يتصور فيه خلاف ومنشا هذا
الاعتراض مع انه كلام على السند عدم تحرير محل النزاع وتحقيق مراد الامام فان محل النزاع هو ان الفعل
الذي لم يرد فيه حكم من الشارع لعدم البعثة ولم يدرك فيه العقل جهة حسن ولا قبح كاكل الفواكه مثلا فهل
للعقل ان يحكم حكما عاما بانه في حكم الشارع ماذون فيه او ممنوع عنه ومراد الامام ان لم يمنع عنه اي ما لم يدرك
العقل انه ممنوع عنه في حكم الشارع لا يلزم ان يكون مباحا اي ماذونا فيه من الشارع اعلاما بان لم يرد
دليل منه على انه لا حرج في فعله وتركه او دلالة بان لم يرشد الشارع العبد بعقله الى ان يدرك ذلك وحاصله
معنى كلامه ان الشيء الذي لم يعلم الشارع بالحرج في فعله وتركه وعدم الحرج لم يعلم الشارع بعدم الحرج فيه لم يكن

حشوا على ما ذكر المصنف بل يكون معناه ان ذلك الفعل لا يلزم ان يدل ان الشارع فاعله على انه لا حرج عليه في الفعل
والترك بان يذكر ذلك بعقله وهذا الكلام لا غبار عليه واما الثالث وهو التوقف بمعنى عدم العلم بالاباحة في ذلك الفعل
حكما لله تعالى ام لا فباطل لانا نعلم قطعا ان الله تعالى في كل فعل حكما اما بالمنع عنه او بعدم المنع وللخصم ان يمنع ذلك
فلا تناقض بين الحكم بالمنع والحكم بعدم المنع حتى يلزم ارتفاعهما واما التناقض بين الحكم وعدم الحكم وهو لا يوجب
الاباحة واما الثالث وهو التوقف بمعنى عدم العلم بان حكمه الاباحة من جهته اتفاقهما على انه لا عقاب على الفعل
ولا على الترك فلا خلاف بينهما في المعنى وفيه نظر لان مذهب التوقف هو انه لا علم بالعقاب وعدمه
وعدم الثواب بالعقاب بل هم من القول بعدم العقاب فكيف يتساويان فظهر ان قوله ومع ذلك فلا عقاب
ليس بمستقيم لان القول بعدم العقاب قول بالاباحة لانه معناها على ما فسرناها فلا توقف **قوله** والقول بعدم الحكم بل
آخر عطف جعل الحكم ثانيا للمبيح وهو عطف على قوله لان قبل البعثة كان الاصل الاباحة **قوله** والمثبت
اولى لانه لو جعل النافي اولى يلزم تكرار النسخ بتغيير المثبت للنفي الاصلي ثم المنافي للاثبات والبقاء
المثبت مشتمل على زيادة علم كما في تعارض الجرح والتعديل يجعل التعديل اولى لان المثبت هو مؤسس
والمنافي مؤكد والتاسيس خير من التاكيد وعن عيسى بن ابان ان النافي كالمثبت وانما يطلب
الترجيح من وجه آخر وقد دلت بعض المسائل على تقديم المثبت وبعضها على تقديم النافي فلهذا احتاج
المصنف الى بيان بيان ما يطابق الوجهين وترجيح احدهما على الآخر وهو ان النفي ان كان مبنيا
على العدم الاصلي فالمثبت مقدم والا فان تحقق انه بالدليل تساويا وان احتمل الامرين
ينظر لتبيين الامر وعلى هذا الاصل الذي ذكر في باب الرواية بنوع الشهادة على النفي بان رد
يثبت وهي النافي والمثبت ان علم ان النفي بدليل وبعدم المثبت ان علم ان النفي بحسب الاصل
ولا ينظر فيه لتبيين **قوله** واتفقوا على انه لم يكن في احكام الاصل يعني كانه يريد اتفاق الروايتين والا
فقد روي ان النبي عم بعث ابا رافع مولاه ورجلا من الانصار فزوجاه ميمونة بنت
الحارث ورسول الله عم بالمدينة قبل ان يحرم كذا في معرفة الصحابة للمستغفري **قوله** واما القياس
فلا يجري فيه النسخ لانه لا مدخل للراي في بيان انتهاء مدة الحكم **قوله** بعد شهادة جبلة اي غلب طالب
الحكم وهو ملوم بعلاده موقتة وانما اشترط ذلك لان الحق واحد في المتعارضين لا يبقيان حجة
في حق اصابة الحق ولقلب المؤمن نور يدرك به ما هو باطن لا دليل عليه فيرجع اليه **قوله** وكذا واحد

يعني لما كان المجتهد في كل واحد من الاجتهادين مصيبا بالنظر الى الدليل حرر فزعم ان القياس دليل
صحيح وضعه ان يعمل به غير مصيب بالنظر الى المدلول حرر فزعم ان ~~القياس دليل صحيح~~ الحق واحد
لا غير كان كل واحد من القياسين دليلا في حق العمل وان لم يكن دليلا في حق العلم هذا الكلام النفيسين فان الحق
كان الحق منهما واحدا في حق العمل والعلم جميعا لجواز النسخ **قوله فصل** ما يقع به الترجيح كثير يوقف
يوقف بعضها مما يخالف لا استيعاب وجوه الترجيح في النص والاجماع اما ترجيح النصوص فيقع بالمتن والسند والحكم
والامر اي زمن الورود اما بالمتن ما يتضمنه الكتاب والسنة والاجماع من الامر والنهي والعام والخاص ونحو ذلك
وبالسند الاخبار عن طريق المتن من تواتر ومشهور وآحاد ومقبول او مردود فالاول كترجيح النص
على الظاهر والمفسر على المجمل ونحو ذلك والثاني يقع في الراوي كالترجيح بفقه الراوي وفي الرواية
كترجيح المشهور على الآحاد وفي المروي كترجيح المسموع من النبي على ما يحتمل السماع كما لو قال احدهما
سمعت وقال الآخر قال رسول الله وفي المروي عنه كترجيح ما لم يثبت انكاره لروايته على ما ثبت والثالث
كترجيح الحظر على الاباحة والرابع كترجيح ما يوافق القياس على ما لا يوافقه والكلام في ذلك تفصيل
مذكور في موضعها واما القياس فيقع فيه الترجيح بحسب اصله او فرعه او علته او امر خارج عنه وتفصيل
ذلك يطلب من اصول ابن الحاجب وقد اشار المصنف منها الى بعض ما يقع بحسب العلة كترجيح قياس عرف علية
الوصف فيه بالنص الصريح على ما عرف عليته بالايماء ثم في الايماء يرجح ما يفيد ظنا اغلب او اقرب
الى القطع على غيره وما عرف بالايماء مطلقا يرجح على ما عرف بالمناسبة لما فيها من الاختلاف ولان التاثير
اولى بتعطيل الاحكام ثم لا يخفى ان الراجح تاثير العين ثم النوع ثم الجنس القريب ثم الاقرب كالاقرب
وان اعتبار تاثير الحكم لكونه المقصود اولى واهم من اعتبار تاثير العلة فيرجح تاثير جنس العلة
في نوع الحكم على تاثير نوع العلة في جنس الحكم وعند التركيب ما يتركب من الراجحين فيقدم على المركب من راجح ومرجوح
او مساو ومرجوح كتقديم المركب من تاثير النوع في النوع والجنس القريب في النوع على المركب من تاثير
النوع في الجنس القريب والجنس في النوع وفي المركبين اللذين يشتمل كل منهما على راجح ومرجوح يقدم ما يكون
الراجح منه في جانب الحكم على ما يكون في جانب العلة وهذا معنى قوله واقسام المركبات
بعضها اولى من البعض وكذا ذلك مما يظهر بالتامل في اعتبار حيث ان بقية الاقسام قد جرت
عادت القوم بان يذكر امورا اربعة مما يقع به ترجيح قياس وهي قوة الاثر وقوة الثبات

على الحكم وكثرة الاصول او العكس **قوله** كما في القياس والاستحسان من ان الاستحسان لقوة اثره مقدم على القياس
وان كان ظاهر التاثير لان العبرة للتاثير وقوته دون الوضوح والخفاء لان القياس انما صار حجة بالتاثير
فما لتفاوت فيه يوجب التفاوت في القياس وهذا بخلاف الشهادة فانها لم تصر حجة بالعدالة لتختلف
باختلافها بل بالولاية الثابتة بالحرية وهي مما لا يتفاوت وانما اشترط العدالة لظهور جانب الصدق
وقد يقال ان العدالة مما لا يختلف بالشدة والضعف لانه الانتهاء عن جميع ما يعتقد حرمته فيه فعلا وقولا
قوله وكما في مسئلة طول الحرة اي الغنا والقدرة على تزوج الحرة والاصل الطول على الحرة اي الفضل
فاتسع فيه بحذف حرف الصلة ثم اضيف اضافة المصدر الى المفعول والحر الذي له طول الحرة لا يجوز له تزوج
الامة عندنا خلافا للشافعي قياسا على الذي تحته حرة بجامع ارقاق الماء مع الاستغناء والارقاق بمنزلة الاهلاك
بخلاف ما لو لم يكن له طول الحرة وخشي العنت اي الوقوع في الزنا فانه لا غنية عن الارقاق فيجوز بخلاف
ما لو قدر العبد على نكاح الحرة فتزوج امة فانه ليس بارقاق للماء بل امتناع عن تحصيل صفة الحرية وهو
ليس بحرام وبخلاف ما لو تزوج حرة على امة فانه يبقى نكاح الامة لانه ليس بارقاق ابتداء بل بقاء
عليه وهو لا يحرم كالرق يبقى مع الاسلام ولو ليس [illegible] معهما حكم الابتداء وقلنا نكاح الامة مع
طول الحرة نكاح يملكه العبد فيملكه الحر كسائر الانكحة التي يملكها العبد وهذا اقوى تاثيرا من الارقاق
مع الاستغناء لان الحرية من صفات الكمال فينبغي ان يكون اثرها في الاطلاق والاتساع
في باب النكاح الذي هو من النعم والرق من اوصاف النقصان فينبغي ان يكون اثره في المنع
والتضييق فاتساع المحل الذي هو من باب الكرامة للعبد وتضييقه على الحر بان لا يجوز له
نكاح الامة مع طول الحرة قلب المشروع وعكس المعقول لان ما ثبت بطريق الكرامة يزداد بزيادة
الشرف ولهذا جاز للنبي عليه السلام ان ينكح افضل البشر ما فوق الاربعة وربما يجاب بان هذا التضييق
من باب الكرامة حيث منع الشريف من تزوج الخسيس مع ما فيه من مظنة الارقاق ولهذا
كما جاز نكاح المجوسية للكافر دون المسلم **قوله** وتضييع الماء الخ اشارة الى وجه ضعف
في قياس الشافعي الاول ان ارقاق الماء الذي هو اهلاك حكما دون تضييع الماء بالعزل
لانه اتلاف حقيقة لان الارقاق انما تنزل صفة الحرية مع انه امر بعرضية الزوال بالعتق
وفي العزل يفوت اصل الولد فاذا جاز هذا فالارقاق اولى فان قيل هذا امتناع عن الاكتساب

سبب الوجود وفي الارقاق مباشرة السبب على وجه يفضي الى الاهلاك قلنا في التزوج الغنا امتناع من ايجاد
صفة الحرية لو الماء لا يوصف بالرق والحرية بل هو قابل لان يوجد منه الرقيق والحر فتزوج الامة
امتناع عن مباشرة سبب وجود الحرية فيمن يخلق رقيقا لا انه ينتقل من الحرية الى الرق وهي العقوبة
والاهلاك انما هو في ارقاق الحر [illegible] وصف ارقاق الماء مع الاستغناء غير مطرد لوجوده فيمن له سرية او ام
ولد مع جواز نكاح الامة له وفيه نظر لان الحر لو كان قادرا على ان يتسرى امة لا يحل له نكاح الامة عندنا [illegible]
فكيف لو كان له سرية او ام ولد **قوله** وكما في نكاح الامة الكتابية فانه لا يجوز للمسلم عندنا خلافا له قياسا
على نكاح المجوسية وعلى ما لو كان تحته امة مسلمة اما الاول فلان في الرق اثرا في تحريم النكاح في الجملة كما
في نكاح الامة على الحرة وللكفر كما في نكاح الحربية للمسلم فاذا اجتمع الرق والكفر يثبت المنع ككفر المجوسية
فلم يحل للمسلم واما الثاني فلما مر من ارقاق الماء مع الاستغناء لان الضرورة قد اندفعت بجواز نكاح الامة المسلمة
التي هي الحد من الكافرة وعندنا يجوز قياسا على العبد المسلم وعلى الحرة الكتابية وهذا القياس اقوى
تاثيرا اما الاول فلما مر واما الثاني فلان اثر الرق انما هو في التنصيف دون التحريم فان قلت هذا التنصيف
في المراة فان الحل لها مبني على المملوكية والرق يؤثر فيها الاثر انما قبل الارقاق لم يحل الا بالنكاح وبعده
حلت بملك النكاح وملك اليمين جميعا فلما حق النكاح ثمة من الجانبين فيتنصف برقها كما يتنصف
برقه وحق الوطي بملك اليمين انما هو بطريق العقوبة دون الكرامة ولهذا لا [illegible] بالوطي
والايلاء عليه شيئا **قوله** فاما في المقارنة فقد غلبت الحرمة فان قيل لا حاجة الى ذلك الا في حقيقة
التنصيف بان [illegible] لنكاح الامة حالتان حالة الانفراد عن الحرة وذلك بالسبق وحالة الانضمام
وذلك بالمقارنة او التاخر فيحل في احدى الجانبين فقط تحقيقا للتنصيف قلنا المقارنة
حالتان مختلفتان متعددتان حقيقة لا تصيران واحدة بمجرد التعبير عنهما بالانضمام
فلا بد من القول بالتثليث ثم الحاق المقارنة بالتاخر للحرمة احتياطا كما جعل نصف
الطلاق واحدا متكاملا حيث جعل طلاق الامة ثنتين لا واحدة احتياطا فان الحل ثابتا
بيقين فلا يزول الا بعد التيقن بنصف الطلاق الثلث وذلك في الثنتين دون الواحدة
فالتنصيف بالطلاق انما هو في جهة تكميل النصف بالواحدة وجعل نصف الثلثة ثنتين [illegible]
طلاق الامة ثنتين تغليبا للحرمة حتى لا يرد [illegible] ان هذا تغليب للمحرم على الحرمة [illegible]

Library Digitised Collections

Author/s:
Muddaris, Muhammad

Title:
F silk malak al-huhar

Date:
1132 [1720]

Persistent Link:
http://hdl.handle.net/11343/23210

File Description:
Part 7

لجواز ان لا يكون لمانع مخصوص فان عدم المانع ليس جزءا من المقتضي وذهب المحقق الى انه لم يجز كله الطويل
غير الانسان لانتفاء شرط الاستعارة وهو المشابهة في اخص الاوصاف اي فيما له مزيد اختصاص بالمشبه
كالشجاعة للاسد فان اطلاق الطويل للنخلة كذلك والا لما جاز استعارتها للانسان الطويل قلنا لعل اي لم يجز
الطول مع فروع واغصان في اعاليها وطراوة وتمايل فيها قوله مثله لا خلاف عن الحقيقة اي فرع لها
بمعنى ان الحقيقة هي الاصل الراجح المقدم في الاعتبار وانما الخلاف في جهة الخلفية فعندهما الحكم
حتى يشترط في المجاز امكان المعنى الحقيقي بهذا اللفظ وعنده التكلم حتى يكفي صحة اللفظ من حيث
العربية سواء صح معناه او لا فقول القائل هذا ابني لعبد معروف النسب مجاز اتفاقا ان كان اصغر منه
سنا وان كان اكبر فعنده مجاز يثبت به العتق لصحة اللفظ وعندهما لغو لاستحالة المعنى الحقيقي
وهو ان يكون الاكبر مخلوقا من نطفة الاصغر قوله فالخلاف يرجع عندهما الاصل هذا ابني لاثبات
البنوة والخلف هذا ابني لاثبات الحرية على التفسير الثاني لكلام الامام فلا يقع الخلاف الا في جهة
الخلفية واما على التفسير الاول فالاصل عنده هذا حر فيقع الخلاف في تعيين الحقيقة التي هي الاصل
ايضا ولا يقتصر الى جهة الخلفية وهذا معنى قوله فالخلاف يكون في الاصل والخلف اي في تعيين
مجموعهما لا في كل واحد منهما لان المجاز الذي هو الخلف انما هو هذا ابني لاثبات الحرية بلا خلاف فعلى
كلا التفسيرين لا يقال قد سبق ان معنى الخلفية في الحكم ان الحكم المجازي خلف عن الحكم الحقيقي فعندهما
الاصل ثبوت البنوة والخلف ثبوت الحرية وعنده الاصل هذا حر والخلف هذا ابني مجازا فيقع
الخلاف في كل من الاصل والفرع لانا نقول هذا لازم على التفسير الثاني ايضا لان الاصل والخلف معا
اللفظان اعني الحقيقة والمجاز والنزاع في ان هذا خلف عن ذلك في حكمه او في التكلم به وما ذكره من ان
حكم هذا ابني عن حكم ذاك اخذ باي حاصل وتوضيح للمقصود فعلى التفسير الاول يكون الحقيقة التي هي الاصل عنده
مغايرة لما هي الاصل عندهما بخلاف التفسير الثاني فانه لفظ واحد عندهم جميعا كالخلف على التفسيرين
قوله فصحة الاصل من كلام المص ولم يتعرض لاشتراط الواقع في كلام فخر الاسلام وهو قوله وجب
المصير الى الخلف احترازا عن الغاء الكلام لحصول المقصود بدونه وهو انه جعل الاصل ما صح ان
تكلم وتعذر العمل بحقيقته فظاهر انما يصدق على هذا ابني على هذا حر قوله لهما المشهور في الاستدلال لهما
ان الحكم هو المقصود لا نفس اللفظ فاعتبار الاصالة والخلفية في المقصود اولى وفي الاستدلال له

انا في

في الحقيقة والمجاز من اوصاف اللفظ فاعتبار الاصالة والخلفية في التكلم الذي هو استخراج اللفظ
من العدم الى الوجود اولى وذكر المص في الاستدلال لهما ما يلائم كلام اهل العربية من ان مبنى المجاز
على الانتقال من الملزوم الى اللازم فلا بد من امكان الملزوم ليتحقق الانتقال منه واجاب بان
الانتقال منه يتوقف على فهمه لا على ارادته والفهم انما يتوقف على صحة اللفظ وكونه بحيث يدل
على المعنى لا على امكان معناه وصحته في نفسه ثم لا يخفى ان المجاز الذي لا يمكن صحة معناه الحقيقي
في كلام البلغاء اكثر من ان يحصى بل هو في كلام الله ايضا قوله لان الاصل وهو البر غير ممكن فان
قيل هذا ظاهر فيما اذا لم يكن في الكوز ماء واما اذا كان فيه ماء فاريق فاذا عاد الماء في الكوز
ممكن فينبغي ان يبقى اليمين منعقدة كما اذا حلف ليقتلن فلانا وهو ميت لامكان اعادة
حيوته وكما اذا حلف ليقلبن الحجر ذهبا قلنا ابتداء اليمين في الكوز انعقدت على الممكن في الظاهر
وعند الاراقة ما بقي ذلك الممكن ممكنا فلا يبقى اليمين على خلاف ما انعقدت اما في مسئلة قتل
الميت وقلب الحجر فاليمين قد انعقدت ابتداء على القدرة في الجملة لا على الامكان الظاهر ولم ينعقد اليمين
على ماء يخلق الله في الكوز كما انعقدت على حيوة يحدثها الله في الشخص بعد ما حلف مع العلم
بموته لانه على تقدير الخلق لا يكون الماء الذي في الكوز وقت اليمين ولا يتعذر لا شربن الماء الذي في الكوز
الا خلقه الله كما يتعذر لاقتلن الشخص اي احياه الله لان الماء الذي في الكوز اشارة الى موجود وكونه
مشارا اليه وتقدير الشرط يقتضي عدمه فيلزم اتصاف الشيء بالوجود والعدم وهو محال قوله فاذا فهم الاول
اي كون المشار اليه ابنا له وامتنع ارادته للقرينة المانعة عن ذلك وهو كونه معروف النسب
او اكبر سنا من القائل علم ان المراد لازمه اي لازم كونه ابنا له وهو العتق وحين الملك على انه لم يفعان (?)
حيث اطلق الابن على ما ليس بابن لاشتراكهما في لازم مشهور وهو العتق من حين الملك وهو
في الابن اقوى واشهر وذهب بعضهم الى انه من اطلاق السبب على المسبب لان البنوة من اسباب
العتق وهو هنا متاخر عن الملك لان الملك كان ثابتا والنسب ثم ادعاه فتثبت البنوة
والحكم في علة ذات وصفين يضاف الى اخرهما وجودا الا ان المص عدل عن ذلك لان العتق
ههنا فيما في الاكبر سنا لم يثبت بالبنوة فلا يكون سببا له والسبب انما يطلق على مسببه كما مر
قوله فيجعل اقرارا جواب عن سؤال مقدر تقديره انه لا وجه لتصحيح هذا الكلام في هذا المعنى لانه اما حقيقة او مجاز

فالمعنى المذكور وهو عتق علي من حين ملكته اقرار لا انشاء فلهذا لا يبطل بالكره والهزل ولا يقبل التعليق بالشرط
وان جعل مجازا للاقرار فهو كذب محض بيقين لان حقيقته بالبنوة مستحيل ولم يوجد اي بجهة السبب اعتاق
والاقرار يبطل اذا اتصل به دليل الكذب فكيف اذا كان كذبا بيقين فاجاب بانه مجاز للاقرار والمستحيل انما هو
البنوة لا الحرية من حين الملك حتى لو قال عتق علي من حين ملكته كان صحيحا فان قلت الاعتاق لم يوجد
فكيف يصح هذا الاقرار والجواب انه ان كان صادقا بان سبق منه اعتاق فقد عتق العبد قضاء وديانة وان كان
كاذبا يعتق قضاء مواخذة له باقراره ولا يعتق ديانة فالعتق قضاء لازم على كل تقدير فان قلت
يحتمل ان يكون مجازا عن الشفقة ونحوها فلا بد من النية كما اذا قال هذا اخي يحتمل الاخوة في الدين والاتحاد
في القبيلة والاخوة في النسب فلا يعتق ما لم يبين انه اراد الاخوة ابا واما قلت احتمال بعيد غير ناش
عن دليل لان الابن اي الغلام عند تعذر المعنى الحقيقي هو العتق لا غير فيكون مجازا متعينا فلا يحتاج الى النية
بخلاف هذا اخي وفيه نظر فان قيل فيجب ثبوت الحرمة فيما اذا قال لزوجته وهي اصغر منه سنا هذه بنتي
قلنا لم يعتبر لانه اقرار على الغير لان حكم النسب ليس ازالة الملك بعد ثبوته بل بانتفاء حل المحلية عن الاصل
وذلك حقها اللاحقة فلا يصدق في ابطال حق الغير بخلاف هذا ابني فانه اقرار على نفسه لان من حكم البنوة
بطلان الملك بعد ثبوته فانه يملك ابنه بالشراء ثم يبطل فيعتق فان قلت اذا قال لعبد يا ابني يجب
ان يعتق لتعذر العمل بالحقيقة وتعين المجاز قلت وضع النداء لاستحضار المنادى وطلب اقباله بصورة
الكلام من غير قصد الى معناه فلا يفتقر الى تصحيح الكلام باثبات موجبه الحقيقي او المجازي بخلاف الخبر
فانه لتحقيق المخبر به فلا بد من تصحيحه بما امكن فان قيل فينبغي ان لا يعتق بقوله يا حر قلنا لفظ الحر موضوع
للعتق وعلم لاسقاط الرق فيقوم عينه مقام معناه حتى لو قصد التسبيح فجرى على لسانه عبدي حر
يعتق قوله فان الاستعارة تقع اولا في المعنى ميلا الى المذهب المرجوح في تحقيق الاستعارة وهو
انه ليس بمجاز لغوي بل مجاز عقلي بمعنى ان التصرف في امر عقلي حيث جعل ما ليس باسد اسدا
اي الهيكل المخصوص للرجل الشجاع ثم تستعمل فيه لفظ الاسد على انه استعمال فيما وضع له والمذهب
المنصور انه مجاز لغوي مستعمل في غير ما وضع له وان جعل الرجل الشجاع اسدا ليس معناه الاستعارة
في الهيكل المخصوص بل معناه انه جعل افراد الاسد قسمين متعارفا وهو ماله تلك الشجاعة في ذكر الهيكل وتلك
الصورة المخصوصة وغير متعارف وهو ماله تلك الشجاعة لكن لا في الهيكل وتلك الصورة والرجل الشجاع

ذلك

123

في ذلك الهيكل وتلك الصورة المخصوصة وغير متعارف وهو ماله تلك الشجاعة لكن لا في الهيكل وتلك
الصورة والرجل الشجاع من هذا القبيل الا ان لفظ الاسد لم يوضع بالتحقيق الا للقسم الاول فيكون
استعماله في القسم الثاني استعمالا في غير ما وضع له واما عدم جريان الاستعارة في الاعلام فمبني على انه يجب
في الاستعارة ادخال المشبه في جنس المشبه به بجعل افراده قسمين متعارفا وغير متعارف
والعلمية تنافي الجنسية واعتبار الافراد الا اذا تضمن نوع وصفية لاشتهاره بها كحاتم في الجود فيجعل
قسمين متعارفا وهو ماله غاية الجود في ذلك الشخص المعهود وغير متعارف وهو ماله غاية الجود
لكن لا في ذلك الشخص فيجعل زيد من قبيل الثاني ويستعار له لفظ حاتم وما ذكره المصنف من انها لا تجري
في الاعلام لان العلم لا يدل على معنى ليستعار اولا معناه ثم اللفظ ففيه نظر لان العلم دال على معناه العلمي
بالعزوف فلم لا يجوز استعارته لشخص ادعاء وتخييلا كما جاز الاستعارة في الهيكل المخصوص بالاسد للانسان
الشجاع لا يقال المراد انه لا يدل على معنى مشترك بينه وبين المشبه به لانا نقول المعنى الذي يستعار اولا للمشبه
هو المعنى الحقيقي للمشبه به كالهيكل المخصوص عاما صرح به المص لا الوصف المشترك كالشجاع مثلا فانه ثابت
للمشبه به حقيقة والتحقيق ان الاستعارة تقتضي عموم اللازم مشهورا ونوع اختصاص بالمشبه به فانا
وجدنا ذلك في مدلول الاسم سواء كان علما او غير علم جاز الاستعارة والا فلا قوله فان قيل حاصل السؤال ان هذا
ابني من قبيل زيد اسد وهو ليس باستعارة عند المحققين بل تشبيه بحذف الاداة اي زيد مثل الاسد وهذا
ابني مثل ابني فلا يوجب العتق بالاتفاق في حل الجواب انه ليس من قبيل زيد اسد بل من قبيل الحال
ناطقة وهو استعارة بالاتفاق وذلك لان ابني معناه مولودي ومخلوق من مائي فيكون مشتقا مثل
الناطقة ثم فيه سؤال آخر وهو ان اتفاق المحققين على ان مثل زيد اسد ليس باستعارة لما فيه من دعوى
مستحيل اجماعهم على انه يشترط في الاشتقاق امكان المعنى الحقيقي كما هو مذهب ابي يوسف ومحمد ولا قائل
بالفرق بين الاستعارة والمجاز المرسل فيكون المجاز خلفا في الحكم لا في التكلم واشار الى الجواب بانهم متفقون
على ان مثل الحال ناطقة استعارة مع استحالة المعنى الحقيقي وهو ثبوت النطق للحال فعلم ان امكان
المعنى الحقيقي ليس بشرط في المجاز على الاطلاق وهذا يمكن ان يجعل معارضة وان يجعل منعا مع قوله
اعلم ان الاستعارة عند علماء البيان ادعاء معنى الحقيقة في الشيء ميلا الى المذهب الراجح كما بينا
والمحققون على انها عبارة عن ذلك المشبه به وارادة المشبه مدعيا دخول المشبه في جنس المشبه به

مولودي

السند لكون اتفاق المحققين على ان مثل زيد اسد اجماعا على انه يشترط

بجعل افراده قسمين متعارفا وغير متعارف مع نصب قرينة مانعة عن ارادة المتعارف ولا يخفى ان ادعاء
معنى الحقيقة مع نصب القرينة المانعة عن ارادته امران متنافيان قوله وهذا عين مذهبه لما فيه بحث
لان الشرط على هذا عدم القصد الى دعوى امر مستحيل وعندهما عدم الاستحالة فاين احدهما عن الآخر
قوله وقد يجب ان يعلم ان الجواب الذي اورده في المتن انما هو على تقدير تسليم زعم علماء البيان قد تقرر
في علم البيان ان نحو رايت اسدا يرمي من باب الاستعارة بخلاف زيد اسد فان المحققين على انه تشبيه بليغ لا استعارة
وان نحو الحال ناطقة بكذا من باب الاستعارة بالاتفاق ففهم المص من ذلك ان الاستعارة لا تجري
في خبر المبتدا الا اذا كان مشتقا وبين الفرق بين نحو زيد اسد ونحو رايت اسدا يرمي بان الاول مشتمل
على دعوى امر مستحيل قصدا لان التصديق والتكذيب انما يتوجهان الى الخبر الذي قصد المتكلم
اثباته او نفيه لان التصديق هو الحكم بمطابقة الخبر للواقع والتكذيب بخلافه فيتصف الخبر بكونه
محالا او مستقيما فيفتقر نحو زيد اسد الى تقدير اداة التشبيه ليخرج عن الاستحالة الى الاستقامة بخلاف
رايت اسدا يرمي فانه وان اشتمل على اثبات الاسدية لزيد لكنه لم يقع قصدا بل القصد انما هو الى اثبات
الرؤية فلا يفتقر الى تقدير اداة التشبيه للتصحيح وبين الفرق بين ما اذا كان الخبر جامدا واما اذا كان
مشتقا بان الاول يشتمل على قلب الحقائق وهو جعل حقيقة الانسان حقيقة الاسد بخلاف الثاني فانه لا يشتمل
الا على اثبات وصف للحقيقة ليس بثابت لها ثم اعترض بان الفرق الاول ضعيف لان الكلام
المشتمل على الخبر سواء قصدا او لم يقصد فلا بد من التاويل ولان الاستعارة انما يشتمل على دعوى
امر متخيل قصدا مثل رمي اسدا وتكلم بدرا ولان الكذب انما يجوز ادعاؤه للاغراض واعتبارات لطيفة
مع نصب القرينة المانعة على عدم ارادة ثبوته في الواقع وبان الفرق بين الجامد والمشتق اضعف
من الفرق الاول لانه انما يفرق بين ما ثبت ضمنا وبين ما ثبت قصدا لكن اثبات الخ بطل قطعا
من غير فرق بين الجامد والمشتق وما ذكر من لزوم قلب الحقائق في الاول دون الثاني في غاية الضعف
لظهور ان استحالة نطق الحال ليست بادنى من استحالة اسدية الانسان سواء سمي قلب الحقائق
او لم يسم على ان انقلاب الحقائق معناه عند المحققين انقلاب واحد من الواجب والممكن
والممتنع الى الآخر ولا شك ان نطق الحال ممتنع فاثباته يكون جعل الممتنع ممكنا هذا تقرير كلام
المص وانا اطلعك على حقيقة الحال بان احكي لك كلام علماء البيان في هذا المقام اعلم ان الاستعارة في

عندهم انما تطلق حيث يستعمل المشبه به في المشبه ويجعل الكلام خلوا عن المشبه صالحا لان يراد
المشبه به لولا القرينة حتى لو كان المشبه مذكورا لفظا كما في زيد اسد ولقيني منه اسد ولقيت به
اسدا او تقديرا مثل اسد في مقام الاخبار عن زيد لم يسم استعارة ولا اعتبار بكونه خبر
مبتدا او غير ذلك حتى ذهبوا الى ان قوله حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر
بواسطة قوله من الفجر خرج من باب الاستعارة الى باب التشبيه ففي مثل زيد اسد يجب ان يحمل
على حذف اداة التشبيه لامتناع حمل الاسد على زيد واما نحو قولهم الحال ناطقة ونطقت الحال
بكذا فاستعارة قطعا لان المشبه متروك بالكلية وهو الدلالة التي شبهت بنطق الناطق
فلا تعلق له بمثل زيد اسد ثم لا يخفى ان هذا ابني من قبيل زيد اسد لا من قبيل الحال ناطقة
لانه لا حاجة الى تاويل الابن بالمشتق والا هو مبناه على تشبيه العبد بالابن في ثبوت العتق له
لا على تشبيه العتق بالبنوة ليكون استعارة تبعية الا ان علماء الاصول يسمون مثله مجازا
كما هو مصطلح بعض اهل البيان ونحن نقول هو استعارة بتفسير الجمهور ايضا لكونه مستعملا
في المشبه المتروك وهو الرجل الشجاع لا في معناه الحقيقي ليفتقر الى تقدير اداة التشبيه
بدليل قولهم زيد اسد علي اي مجترئ صائل والطير اغربة عليه اي باكية وقد حققنا ذلك في شرح التلخيص
فهذا ابني معناه هو معتق من حين ملكته كالابن فترك المشبه واطلق عليه اسم المشبه به
قوله مسئلة المجاز المقترن بشيء من اداة العموم كالمعرف باللام ونحوه لا خلاف في انه
لا يعم جميع ما يصلح له اللفظ من انواع المجاز كالحلول والسببية والجزئية والعلية ونحو ذلك اما اذا استعمل
باعتبار احد الانواع كلفظ الصاع المستعمل فيما يحله فالصحيح انه يعم جميع افراده وذلك المعنى لما تقرر
من ان هذه الصيغ للعموم من غير تفرقة بين كونها مستعملة في المعاني الحقيقية والمجازية وقد يستدل
بان عموم اللفظ انما هو لما يلحق به من الدليل لا لكونه حقيقة والا لكان كل حقيقة عاما والجواب انه
يجوز ان لا يكون المؤثر هو المجموع ولا يلزم من عدم تاثير الحقيقة وحدها ان لا يكون لها دخل في التاثير
ولو سلم فيجوز ان يكون القابل هو الحقيقة دون المجاز او يكون المجاز مانعا ونقل عن بعض الشافعية
انه لا يعم حتى اذا اريد المطعوم اتفاقا لا يثبت شيء من المكيلات لان المجاز ضروري والضرورة تندفع بارادة
بعض الافراد فلا يثبت الكلي كالمقتضى واجيب بانه ان اريد الضرورة من جهة المتكلم في الاستعمال

بمعنى انه لم يوجد طريقان في المعنى سواه فجوزوا ان يعدل الى المجاز لاغراض سنذكرها مع القدرة على الحقيقة
ولان المتكلم في اداء المعنى طريقين احدهما حقيقة والآخر مجاز يختار ايهما شاء ويترجح طريق المجاز من لطايف
الاعتبارات ومحاسن الاستعارات الموجبة لزيادة بلاغة الكلام وعلو درجته وارتفاع طبقته مما ليس
في الحقيقة ولان المجاز واقع في كلام من يستحيل عليه العجز عن استعمال الحقيقة والاضطرار الى استعمال المجاز
وان اريد الضرورة من جهة الكلام والسامع بمعنى انه لما تعذر العمل بالحقيقة وجب الحمل على المجاز ضرورة
لئلا يلزم الغاء الكلام واخلاء اللفظ عن المرام فلا نم ان الضرورة بهذا المعنى تنافي العموم فانه يتعلق
بدلالة اللفظ وارادة المتكلم فعند الضرورة الى حمل اللفظ على معناه المجازي يجب ان يحمل على ما قصده
المتكلم واحتمله اللفظ بالقرينة ان عاما فعام وان خاصا فخاص بخلاف المقتضى فانه لازم عقلي غير ملفوظ ثابت
فيقتصر منه على ما يصح به صحة الكلام من غير اثبات العموم الذي هو من صفات اللفظ خاصة فان
قيل قد سبق ان العموم انما هو بحسب الوضع دون الاستعمال والمجاز بالنسبة الى المعنى المجازي ليس
بموضوع قلنا المراد بالوضع اعم من الشخصي والنوعي بدليل عموم النكرة المنفية ونحوها والمجاز
موضوع بالنوع واعلم ان القول بعدم عموم المجاز مما لم نجده في كتب الشافعية ولا نتصور من احد
نزاع في صحة قولنا جاءني الاسود الرماة الا زيدا وتخصيصهم الصاع بالمطعوم مبني على ما ثبت
عندهم من علية الطعم في باب الربوا لا لعدم عموم المجاز ومع ذلك فالتعليل بكونه ضروريا من جهة
على ما هو المسطور في كتب القوم مما لا يعقل اصلا لجواز ان لا يجد المتكلم لفظا يدل على جميع افراد
مراده بالحقيقة فيضطر الى المجاز فكما يتصور الاضطرار الى المجاز لاجل المعنى الخاص فكذلك لاجل المعنى
العام وانما يلايمه بعض الملايمة الضرورة من جانب السامع لتصحيح الكلام على ما مر قوله لا نزاع
في جواز استعمال اللفظ في معنى مجازي يكون المعنى الحقيقي من افراده كاستعمال الدابة عرفا فيما يدب على الارض
ووضع القدم في الدخول ولا في امتناع استعماله في المعنى الحقيقي والمجازي بحيث يكون اللفظ في ذلك الاستعمال
حقيقة ومجازا اما الاول فلان الشرط في المجاز قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له فقط واما الاول لم يشترط
فلان اللفظ موضوع للمعنى الحقيقي وصار كالمستعار في المعنيين لاستعماله في غير ما وضع له فعلى تقدير صحة
هذا الاستعمال فهو مجاز بالاتفاق وانما النزاع في ان يستعمل اللفظ ويراد في اطلاق واحد معناه الحقيقي
والمجازي معا بان يكون كل منهما متعلق الحكم مثل ان يقول لا تقتل الاسد او لا تقتل الوالدين او اللمس وتوليد

187

والرجل الشجاع احدهما من حيث انه نفس الموضوع له والآخر من حيث انه متعلق به بنوع علاقة ولكن
اللفظ بالنظر الى هذا الاستعمال مجاز والتحقيق انه فرع لاستعمال اللفظ المشترك في معنييه فان اللفظ
موضوع للمعنى المجازي بالنوع فهو بالنظر الى الوضعين بمنزلة المشترك فمن جوز ذاك جوز هذا ومن لا فلا
واما ارادة المعنيين في الكناية على ما صرح في المفتاح فليست من هذا القبيل لما عرفت من
مناط الحكم انما هو المعنى الكنائي لا المعنى الحقيقي ومن مجموع الحقيقي والمجازي فيجوز ذلك في جميع
الصور باعتبار اطلاق اسم البعض على الكل الا ان هذا هو مشروط بان يكون الكل موجودا متحققا
له اسم وحدانيا بمعنى انتفاء الامر من الجزء اليه كالانسان المركب من الرقبة وغيرها والمجموع المركب
من الانسان والهد ليس كذلك بل هو اعتباري محض وبالجملة لم يثبت في اللغة اطلاق لفظ الارض
على مجموع السماء والارض ولفظ الانسان على الآدمي والسبع ثم ادعى ان امتناع استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي
والمجازي انما هو من جهة اللغة لعدم ثبت ذلك والقوم يستدلون على امتناعه عقلا بوجوه الاول
ان المعنى الحقيقي متبوع والمجازي تابع على ما مر والتابع مرجوح بالنسبة الى المتبوع فلا يعتد به ولا يدخل
تحت الارادة مع وجود الراجح الثاني ان المعنى الموضوع له بمنزلة المحل للفظ والشيء الواحد في حالة واحدة لا يكون
مستغرقا في محله ومتجاوزا اياه الثالث انه يلزم ارادة الموضوع له بكمال المعنى الحقيقي وعدم ارادته للعدول
عنه الى المعنى المجازي وهو محال الرابع ان الحقيقة توجب الاستغناء عن القرينة والمجاز توجب الاحتياج اليها
وتنافي اللوازم يدل على تنافي الملزومات الخامس ان اللفظ للمعنى بمنزلة اللباس للشخص فيمتنع استعماله
لمعنيين هو حقيقة لاحدهما مجاز للآخر كما يمتنع استعمال الثوب الواحد بطريق الملك والعارية بل كما يمتنع
اكتساء الشخصين ثوبا واحدا في آن واحد بطريق كل منهما بتمامه على انه ملك لاحدهما عارية للآخر والكل ضعيف اما الاول
فلان النزاع في رجحان المتبوع لو دار اللفظ بين المعنيين وانما الكلام فيما لو اقامت القرينة على ارادة
التابع ايضا مثل رايت اسدين يرمي احدهما ويفترس الآخر ولا خفاء في جواز ارادة التابع فقط بمعونة
القرائن فضلا عن ارادته مع المتبوع واما الثاني فلانه لا معنى لاستعمال اللفظ في المعنى الا ارادته عند
اطلاق اللفظ من غير تصور استقرار وحلول في المعنى واما الثالث فلانه ان ارادة غير الموضوع
له توجب العدول عن ارادة الموضوع له لم لا يجوز ان يراد المجموع ويكون كل منهما داخلا تحت المراد
واما الرابع فلان استغناء الحقيقة عن القرينة معناه ان المعنى الحقيقي يفهم بلا قرينة وهو لا ينافي نصب
القرينة

على ارادة المعنى المجازي وان اريد ان المجاز يفتقر الى قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له فينا في الحقيقة فقد عرفت
ان محل النزاع انما هو ارادة المعنى الحقيقي والمجازي لا كون اللفظ حقيقة ومجازا معا والمشروط بالقرينة المانعة
عن ارادة المعنى الحقيقي هو كون اللفظ مجازا لا ارادة المعنى المجازي اي الذي يتصل بالمعنى الحقيقي بنوع علاقة
فان ذلك عين النزاع فان قلت فاللفظ في المجموع مجاز والمجاز مشروط بقرينة مانعة عن ارادة الموضوع له فيكون
الموضوع مرادا وغير مراد هذا خلف قلنا الموضوع له هو المعنى الحقيقي فتحمل القرينة على انه وحده ليس بمراد وهي
لا تنافي كونه داخلا تحت المراد واما الخامس فلانه ان كان اثباتا للحكم بطريق القياس فبطل لان الامتناع في المقيس
عليه مبني على ان استعمال الثوب الواحد في حالة واحدة بطريق الملك والعارية محال شرعا وحصول الجسمين في مكان
واحد يشغله كل منهما بتمامه عقلا فمن اين يلزم منه امتناع اطلاق اللفظ وارادة المعنى الحقيقي
والمجازي معا وان كان توضيحا وتمثيلا للمعقول بالمحسوس فلا بد من الدليل على استحالة ارادة المعنيين
فانها ممنوعة ودعوى العرف فيها غير مسموعة على انا لا نجعل اللفظ عند ارادة المعنيين حقيقة ومجازا ليكون
استعماله فيهما بمنزلة استعمال الثوب بطريق الملك والعارية بل نجعله مجازا قطعا لكونه مستعملا في المجموع
الذي هو غير الموضوع له قوله فلا يحمل اورد في المتن من فروع الاصل المذكور ثلثة لانه اما ان يتحقق
ارادة المجاز فيمتنع ارادة الحقيقة كما هنا فسره في قوله او لامستم النساء اريد بها الوطئ مجازا بالاجماع
حتى حل للجنب التيمم فلا يراد المس باليد فان قيل لا اجماع مع مخالفة ابن مسعود فعنده المراد بها المس
باليد ولا يصح التيمم للجنب قلنا المراد الاجماع ممن بعد الصحابة بل اجماع الائمة الاربعة به وفيه بحث لان منهم
من حملها على المس باليد وجوز تيمم الجنب بدليل آخر ولا يقال هو مخالف لاجماع الصحابة على ان المراد
الوطئ ويجوز تيمم الجنب والمس باليد ولا يجوز ذلك لانا نقول لانه ان ثبت ذلك من مخالفة للاجماع وانما يكون
لو وقع اتفاقا عليه وعدم القول بان المراد المس مع جواز التيمم ليس قولا بالعدم حتى يمنع من القول واما ان
ارادة الحقيقة فلا يراد المجاز وذلك اما فيما هو كالخمر اريد بها حقيقتها فلا يراد غيرها من المسكرات بعلاقة
المشابهة في مخامرة العقل وانما يجب الحد في السكر منها بدليل آخر من اجماع او سنة فان قلت
لم لا يجوز ان يراد بالملامسة مطلق المس الشامل للوطئ او غيره وبالخمر مطلق ما يخامر العقل فيثبت
الحكم في الجميع بطريق عموم المجاز قلت لانه يتوقف على القرينة الصارفة عن ارادة المعنى الحقيقي ولا
ولا قرينة ولو سلم ففي رجع عن البحث واما في نسبة ايلاء او وصية لمواليه شرعا وله معتق المعتق بمعنى

الاول

الاول لان مولى زيد مثلا حقيقة في معتقه لان اضافة المشتق تفيد اختصاص معناه بالمضاف اليه
باعتبار مفهومه مثلا مكتوب زيد ما اختص به باعتبار مكتوبية له مجاز في معتق معتقه لوجود الملك
وكون زيد سببا لعتقه في الجملة واما لفظ المولى فحقيقة في المعتق سواء اعتقه في الاصل او غيره فهو ليس
بمجاز في معتق المعتق على ما يتوهم من عبارة المص وانما سمي المعتق الاول اسفل لانه اصل والفروع
اعالي للاصول كاغصان الشجرة والاطراف ويسمى اسفل بالنسبة الى المعتق اسم فاعل حيث يسمى المولى
الاعلى قوله وكذا لو اوصى يريد ان لفظ الابن او الولد المضاف لشخص حقيقة في ابنائه واولاده الصلبية
مجاز في ابن الابن فلو اوصى لابنائه وله ذكور واناث يستحق الذكور خاصة عنده والذكور والاناث
عندهما وهو احد قولي ابي حنيفة ره وان كانت له بنات خاصة فلا شيء لهن وان كان له ابناء وبنوا
ابناء يستحق الابناء خاصة عند ابي حنيفة عملا بالحقيقة وعندهما الجميع عملا بعموم المجاز حيث
يطلق الابناء عرفا على الفريقين وان اوصى لاولاده فللذكور والاناث الصلبية مختلطة او منفردة
وان كان له اولاد واولاد ابن فعنده يستحق الصلبية خاصة وعندهما الجميع وقيل الصلبيات خاصة بالاتفاق
لان الاولاد لا يطلق عرفا على اولاد الابن بخلاف الابناء فان قيل لو قال الكفار آمنونا على اولادنا
فامنوهم ولهم ابناء وبنوا ابناء ينبغي ان لا يشمل الامان بني الابناء عند ابي حنيفة ره لكونه هو وانه القياس
لكنه يشملهم عنده كما في رواية الاخبار فالجواب ان شمول الامان اياهم ليس من جهة تناول اللفظ بل من جهة ان الامان
لحقن الدم وهو مبني على التوسع لو لا ان يتبان الذب فيبتنى على الشبهات واسم الابناء قد يتناول جميع
الفروع مثل بني آدم وبني هاشم فمجرد صورة الاسم شبهة اثبت بها الامان لكن فيما هو تابع في الخلقة
وفي متناول الاسم لكنهم اصول خلقة فلا يدخلون بالدليل الضعيف الذي هو ظاهر الاسم لان الاصالة
الخلقية تعارضه وعلى هذا يكون حرمة نكاح الجدات بالاجماع لا بان لفظ الامهات يتناولها قوله
والدخول حافيا معناه الحقيقي لانه وضع الشيء في الشيء الاجمد الآخر فاله بلا واسطة كوضع الدراهم في الكيس
والكيس في البيت والمعنى الحقيقي هاهنا لجمهور او لو اضطجع ووضع القدمين في الدار بحيث يكون
باقي جسده خارج الدار لا يحنث عرفا لانه وضع القدم في الدار وهذا معنى قوله لا يحنث المراد ان ينام
ويضع القدمين في الدار وباقي الجسد يكون خارج وليس معناه الا خروج باقي الجسد شرط في حقيقة
وضع القدم فكيف يصح قوله الدخول حافيا معناه الحقيقي قلت المراد انه من افراد معناه الحقيقي بمعنى انه

واللفظ تام ليس على حقيقته كما لا يخفى
فان قلت فالدخول غير معتبر في حقيقة
وضع القدم [illegible]

لفادخل حافيا صح لان يقال حقيقة انه وضع القدم في الدار بخلاف ما اذا دخل متنعلا او راكبا فان قلت
قد صرح في المبسوط والمحيط بان الدخول ماشيا حقيقة غير مهجورة حتى لو نواه لم يحنث بالدخول راكبا قلت
كان المراد انه صار حقيقة عرفية في الدخول ماشيا او هي غير مهجورة بخلاف حقيقة اللغوية اعني وضع القدم سواء كان
مع الدخول او بدونه حتى لو وضع القدم بغير دخوله لم يحنث ذكره قاضيخان لكن ظاهر قوله وفي العرف صار عبارة
عن الدخول مشعر بان وضع القدم حقيقة عرفية في مطلق الدخول **قوله** يراد به اي يكون الدار مضافة الى فلان نسبة
السكنى بدلالة العادة وسواء كان الدار لا يتعاد ولا يتبع لانها بالتبعض ساكنها الا ان السكنى قد يكون حقيقة
وهو ظاهر وقد يكون دلالة بان يكون الدار ملكا له فيتمكن من السكنى فيها فيحنث بالدخول في دار يكون ملكا لفلان
ولا يكون هو ساكن فيها سواء كان غيره ساكنا او لا لقيام دليل السكنى التقديري وهو الملك صرح به في الخانية
والظهيرية لكن ذكر شمس الائمة انه لو كان غيره ساكنا فيها لم يحنث لانقطاع النسبة بفعل غيره **قوله** فاذا تعلق بفعل يمتد
هو ما يصح تقديره بمدة مثل لبست الثوب يومين وركبت الفرس يوما كذا في قوله ث قد مكث يومين ودخلت ثلثة
ايام وفيه بحث لان المعتبر في الامتداد وعدمه هو الفعل الذي تعلق به اليوم لا الفعل الذي اضيف
اليه اليوم وذلك لان اليوم حقيقة في النهار فلا يعدل عنه الا عند تعذره وذلك فيما اذا كان الفعل الذي تعلق به
اليوم غير ممتد لان الفعل المنسوب الى ظرف الزمان بواسطة تقدير في دون ذكره يقتضي كون الظرف معيارا له
غير زائد عليه مثل صمت الشهر يدل على صوم جميع ايامه بخلاف صمت في الشهر فاذا امتد الفعل امتد الظرف
فيكون معيارا له فيصح حمل اليوم على حقيقته وهو ما امتد من الطلوع الى الغروب واما اذا لم يمتد الفعل
لم يمتد الظرف لان الممتد لا يكون معيارا لغير الممتد فلا يصح حمل اليوم على النهار الممتد بل يجب ان يكون
مجازا عن جزء من الزمان لا يعتبر في العرف ممتدا وهو الآن سواء كان من النهار او من الليل كقوله تعالى
ومن يولهم يومئذ دبره فان التولي عن الزحف حرام ليلا كان او نهارا والآن مطلق الآن اليوم
وهو جزء من اليوم فيتحقق العلاقة وكلام المحيط مشعر بان اليوم مشترك بين مطلق الوقت وبين
بياض النهار الا ان المتعارف استعماله في مطلق الوقت اذا قرن بفعل لا يمتد وفي النهار اذا قرن
بفعل يمتد واستعمال الناس حجة يجب العمل بها فان قلت قد وقع كلام من كثير من الناس ما يدل على ان
المعتبر هو المضاف اليه حيث قالوا في مثل انت طالق يوم اتزوجك او كلما كلمتك ان التزوج والكلام
لا يمتد وكذا وقع في جامع الصغير والايمان الهداية قلت هو في تساهل ثم حيث لم يتكلف

الجواب لتوافق المتعلق به والمضاف اليه في الامتداد وعدمه واما اذا اختلف مثل امرك بيدك يوم
يقدم زيد فقد اتفقوا على ان المعتبر هو ما تعلق به الظرف لا ما اضيف اليه حتى لو قدم ليلا لا يكون
الامر بيدها لان كون الامر باليد مما يمتد فان قلت التكلم مما يتقيد بالمدة فكيف جعلوه غير
ممتد قلت امتداد الاعراض انما هو بتجدد الامثال كالضرب والجلوس والركوب فما يكون في المدة
الثانية مثلا لما في الاولى من كل وجه فجعل كالعين الممتد بخلاف الكلام فان المتحقق في المدة الثانية
لا يكون مثله في الاولى فلا يتحقق تجدد الامثال فان قلت كما ان اليوم ظرف للفعل المتعلق به كذلك
هو ظرف للفعل المضاف اليه فيجب امتداده بامتداده وعدمه بعدم امتداده فيحمل على الآن عند
عدم امتداد المضاف اليه قلت هو ظرف له من حيث المعنى الا انه لم يتعلق به بتقدير في
كما في صمت الشهر حتى يلزم كون الظرف معيارا له فيوم يقدم زيد بمنزلة اليوم الذي تقدم فيه
زيد ويوم يركب بمنزلة اليوم الذي تركب فيه ويكفي في ذلك وقوع الفعل في جزء من اجزاء اليوم
وقد يجاب بان ظرفيته للعامل قصدية لا ضمنية وحاصله ان المقصود على المعنى بخلاف المضاف
اليه فاعتبار العامل اولى عند اختلافهما بالامتداد وعدمه وما ذكره المحقق من الدليل يتضمن
الجواب عن هذا السؤال وعما قيل سلمنا ان امتداد الفعل يقتضي امتداد الظرف وعدمه يقتضي
عدمه لكن ما الذي يلزمه من الاول حمله على بياض النهار وفي الثاني على مطلق الوقت فان قلت
كثيرا ما يعتبر الفعل مع كون اليوم بمطلق الوقت مثل اركبوا يوم يأتيكم العدو واحسنوا
الظن بالله يوم يأتيكم الموت وبالعكس مثل انت طالق يوم تصوم وانت حر يوم ينكشف
الشمس قلت الحكم المذكور انما هو عند الاطلاق والخلو عن المانع ولا يمتنع مخالفته لموجب
القرائن كما في الامثلة المذكورة على انه لا امتناع في حمل اليوم في الاول على بياض النهار وعلم
الحكم في غيره بدليل العقل وفي الثاني على مطلق الوقت ويحصل التقييد باليوم من الاضافة
كما لو قال انت طالق حين تصوم او حين ينكشف الشمس فان قيل كيف جعلوا التخيير
والتفويض مما يمتد والطلاق والعتاق مما لا يمتد مع انه ان اريد انشاء الامر وحدوثه فهو غير
ممتد في الكل وان اريد كونها مخيرة او مفوضة وهو ممتد فكذا كونها مطلقة وكون العبد معتقا
ممتد قلنا اريد في الطلاق والعتاق وقوعهما لانه لا فائدة في تقييد كون الشخص مطلقا او معتقا

بالتزما لانه لا يقبل التوقيت بالمدة وفي التحرير والتفويض كونها نكرة ومفوضة لانه يصح ان يكون
يوما او يومين او اكثر ثم ينقطع ويفيد توقيته بالمدة فان قلت قد ذكر في الجامع الصغير انه لو قال
امرك بيدك اليوم وغدا دخلت الليلة قلت ليس مبنيا على ان اليوم بمطلق الوقت بل على
انه بمنزلة امرك بيدك يومين وفي مثله يستتبع اسم الليلة بخلاف ما اذا قال امرك بيدك
اليوم وبعد غد فان اليوم المنفرد لا يستتبع ما بازائه من الليل **قوله** لانه يدل باطنها اي ما
في الحنطة من الاجزاء آه يقال فلان ياكل الحنطة اي طعامه من اجزاء الحنطة والاكل ما في الحنطة
يعم اكل عينها واكل ما يتخذ منها من الخبز ونحوه دون السويق فانه عندهما جنس دون جنس
الدقيق وقيل يحنث به عند محمد واما حقيقة اكل الحنطة فهو ان يقع الاكل على نفس الحنطة
بان يضعها في الفم فيمضغها **قوله** لله علي صوم رجب وقع هذه عبارة في الكلام غير منصرف
للعلمية والعدل اي رجب بعينه اي الذي ياتي عقيب اليمين وهذه المسئلة على ستة اوجه لان
القائل اما ان لا ينوي شيئا او ان ينوي النذر مع نفي اليمين او بدونه او ينوي اليمين
مع نفي النذر او بدونه او ينوي النذر واليمين جميعا فالثلاثة الاول نذر بالاتفاق والرابع
يمين بالاتفاق وفي الاخيرين خلاف واليها اشار في اول هذه المسئلة بقوله ونوى اليمين
اي مع نية النذر او من غير تعرض له بالنفي والاثبات فعند ابي يوسف الخامس يمين والسادس نذر
وعندهما كلاهما نذر ويمين وهما معنيان مختلفان لان موجب الاول الوفاء بالملتزم والقضاء
عند الفوت لا الكفارة وموجب الثاني المحافظة على البر والكفارة عند الفوت لا القضاء واللفظ
حقيقة في النذر لانه المفهوم عرفا ولغة ولهذا لا يتوقف على النية بخلاف اليمين فاراد بهما معا
جمع بين الحقيقة والمجاز وتقرير الجواب ان هذا الكلام نذر بصيغته لكونها موضوعة لذلك يمين بموجبه
اي لازمه المتاخر عنه لان النذر ايجاب للمباح الذي هو صوم رجب مثلا وايجاب المباح
يوجب تحريم ضده الذي هو مباح ايضا كترك الصوم مثلا لان ايجاب الشيء يوجب المنع عن ضده
وتحريم المباح يوجب المنع عن ضده وتحريم المباح يمين لقوله تعالى قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم
اي شرع لكم تحليلها بالكفارة نزلت في تحريم النبي عم مارية او العسل على نفسه يمينا فعلى تقرير المعنى
الموجب هو نفس اليمين وقيل معناه ان هذا الكلام يمين بواسطة موجبه اي اثره الثابت به لان
موجب النذر

لزوم المنذور الذي هو حرام الترك في نفسه لولا النذر في الواجب بنفسه فصار النذر بالمباح
بواسطة موجبه اي حكمه ودلالة اللفظ على لازم معناه لا يكون بطريق المجاز ما لم يستعمل في اللازم
ولم يرد به الازم مع قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له لان الحقيقة ايضا تدل على جزء المعنى ولازمه
بطريق التضمن والالتزام ولا يصير ذلك مجازا فيتم الجواب واللازم قد يكون من حيث انه نفس المراد
فاللفظ مجاز وقد يكون من حيث انه جزء المراد ولازمه فاللفظ حقيقة كما يفهم الجدار من البيت
المستعمل في معناه وفهم الشجاعة من لفظ الاسد المستعمل في السبع فاما حل حقيقة لا تجوز فيها في اليمين
لازم لهما فلا جمع وفيه نظر لما سبق من غير مرة ان معنى الجمع بين الحقيقة والمجاز مشروط بعدم
ارادة الموضوع له ولهذا اعدل المص في تحرير البحث عن عبارة التعميم الى قوله الا يراد من اللفظ
معناه الحقيقي والمجازي معا فاذا اريد المعنى الحقيقي للصيغة واللازم المتاخر كان جمعا بين
الحقيقة والمجاز سواء سميت الصيغة مجازا اولا **قوله** ويمكن ان يقال في جواب هذا الاشكال
يعني اصل الاشكال على مسئلة امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز لا الاشكال الوارد على جواب
القوم فانه لا يندفع بهذا المقال لكن هذا الجواب انما يصح فيما لو نوى اليمين فقط واما لو
نواهما جميعا فقد تحقق ارادة المعنى الحقيقي والمجازي ولا معنى للجمع الا هذا فان قلت لا عبرة
بارادة النذر لانه ثابت بنفس الصيغة من غير تاثير للارادة فكانه لم يرد الا المعنى المجازي
قلت فلا يمتنع الجمع في شيء من الصور لان المعنى الحقيقي يثبت باللفظ فلا عبرة بارادته
ولا تاثير لها واعلم ان الاشكال المذكور انما وقع في خاطر المص على سبيل التوارد والا فقد نقله
صاحب الكشف مع الجواب بوجهين الاول انه لما استعملت الصيغة في ايجاب المنذور وجبت اليمين
من ان يكون مرادة فصارت كالحقيقة المهجورة فلا يثبت من غير قرينة والثاني ان التحريم للترك
المنذور يثبت بموجب النذر ولا يتوقف على القصد الا ان كونه يمينا يتوقف على
القصد لان الشرع لم يجعله يمينا الا عند القصد كلاف شراء القريب فان الشرع جعله
اعتاقا قصد او لم يقصد ومن بديع الكلام في هذا المقام ما ذكره الامام السرخسي ان الكلمة
لله قسم بمنزلة بالله كما في قول ابن عباس دخل ادم الجنة فلله ما غربت الشمس حتى خرج
وكلمة على نذر الا ان هذا الكلام غلب عند الاطلاق في معنى النذر عادة فيحمل عليه فاذا نوى بهما
نعم يكمل اللفظ

اليوم صح

عن الوجوب لان المراد صح

بلا يمين

لفظه

الى الصيغة صح

هو ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا لا كون اللفظ حقيقة ومجازا وكيف يتصور ذلك والمجاز صح

133

ما هو من محتملاته فيحمل عليه فلا يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز في كلمة واحدة بل في كلمتين
قوله ما لا بد للمجاز من قرينة مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي سواء جعلت داخلة في مفهوم
المجاز كما هو رأي علماء البيان او شرطا لصحته واعتباره كما هو رأي ائمة الاصول قوله او عادة
يشمل العرف العام والخاص وقد يفرق بينهما باستعمال العادة في الافعال والعرف في الاقوال قوله نحو
يمين الفور وهو في الاصل مصدر فارت القدر اذا غلت ثم استعير للسرعة ثم سميت به
الحال التي لا ريث فيها ولا لبث فقيل جاء فلان من فوره اي من ساعته ومن قبل ان يسكن
كقوله تعالى واستفزز اي استنزل او حرك من استطعت منهم بصوتك ودعائك الى الشر فيها قرينة
مانعة من ارادة حقيقة الطلب والايجاب عقلا وهي كونه حكيما لا يأمر ابليس باغواء
عباده فهو مجاز عن تمكينه واقداره عليه بعلاقة ان الايجاب يقتضي تمكن المأمور
في الفعل وقدرته عليه لسلامة الآلات والاسباب قوله كقوله تعالى فمن شاء فليؤمن
مثل هذا الكلام حقيقة في التخيير والاذن لكل واحد بالخيار اي الامرين شاء لكن قوله تعالى
انا اعتدنا قرينة مانعة عن ذلك عقلا اذ لا عذاب على الاتيان بما خير فيه واخذ الله وهذه
القرينة لفظ خارج عن هذا الكلام الموضوع للتخيير فكذا كل من الامرين مجاز للتوبيخ
والاول لا حقيقة اما الاول فبقرينة من شاء اذ لا يحتمل الاباحة شرعا لمن شاء واما
الثاني فبدلالة العقل وقوله انا اعتدنا الآية فان قيل كيف يصح جعل القرينة التي هي خارج
عن هذا الكلام قسيما للقرينة التي هي خارجة عن المتكلم والكلام قلنا باعتبار انها
لفظ فيكون من جنس الكلام فلا يكون خارجة عن الكلام على الاطلاق فان حاصل القرينة
اما ان يكون معنى من المتكلم اولا الثاني اما ان يكون لفظا اولا واللفظ اما ان يكون
خارجا عن الكلام الذي وقع فيه المجاز اولا وغير الخارج فمنه الاول ما يكون دلالته على
المنع عن ارادة الحقيقة باعتبار اولوية بعض افراد مفهومه بالارادة من اللفظ لاختصاص البعض
الآخر بنقصان كالمكاتب من افراد المملوك او بزيادة كالعنب من افراد الفاكهة فيصير اللفظ
مجازا باعتبار اختصاصه بالبعض الآخر وهذا الذي سماه في الكلام حقيقة قاصرة وذهب
المصنف في التلويح الى انه حقيقة من وجه مجاز من وجه ولم يبين ههنا انه مانع عن ارادة الحقيقة

عقلا او حسا او عادة او شرعا وانظر انه مانع عادة وقد جعله فيما سبق لدلالة العادة ايضا
لانه اريد بالعادة ثم ما يختص بالافعال دون الاقوال والثاني ما لا يكون ذلك باعتبار اولوية
بعض الافراد وذكر ثمانية امثلة يمنع القرينة عن ارادة الحقيقة في الاولين عقلا وفي الثالث
والرابع والخامس حسا مع العرف في الخامس وفي السادس عرفا وفي الثامن شرعا فلهذا اعاد
لفظ وفي السابع اما عرفا عاما او خاصا او شرعا من غير تعيين فلهذا خالف بين عين وذكر
ملفظ الكاف قوله الاعمال بالنيات روي مصدرا بانما وبدونها وكلاهما يفيد الحصر
والمراد بالنية قصد الطاعة والتقرب الى الله في ايجاد الفعل فلو سقط في الماء فاغتسل او غسل
اعضائه للتبرد لم يكن ناويا وتقرير هذا الكلام يدل عقلا على عدم ارادة حقيقته اذ قد يحصل العمل
من غير نية بل المراد بالاعمال حكمها باعتبار اطلاق الشيء على اثره وموجبه والحكم نوعان فنوع يتعلق
بالآخرة وهو الثواب في الاعمال المفتقرة الى النية والاثم في الافعال المحرمة ونوع يتعلق
بالدنيا وهو الجواز والفساد والكراهة والاساءة ونحو ذلك والنوعان مختلفان بدليل
ان مبنى الاول على صدق العزيمة وخلوص النية فان وجد وجد الثواب والا فلا ومبنى الثاني
على وجود الاركان والشرائط المعتبرة في الشرع حتى لو وجدت صح والا فلا سواء اشتمل على قصد
القربة اولا ولفظ احكام اللفظ مشترك بين النوعين المختلفين لا اشتراك بينهما بحسب الوضع او متواطئ
فلا يجوز ارادتهما جميعا اما عندنا فلان المشترك لا عموم له واما عنده فلان المجاز لا عموم
له بل يجب حمله على احد النوعين فحمله الشافعي على النوع الثاني بناء على ان المقصود الاهم من بعثة
النبي عم بيان الحل والحرمة والصحة والفساد ونحو ذلك فهو اقرب الى الفهم فيكون المعنى ان صحة
الاعمال لا تكون الا بالنية فلا يجوز الوضوء بدون النية وحمله ابو حنيفة على النوع الاول اي ثواب
الاعمال لا يكون الا بالنية وذلك لوجهين الاول ان الثواب ثابت اتفاقا اذ لا ثواب بدون النية
فلو اريد الصحة ايضا يلزم عموم المشترك او المجاز الثاني انه لو حمل على الثواب لكان باقيا على عمومه
اذ لا ثواب الا بالنية يدل الحديث على عدم صحة العبادات بدون النية لان المقصود منها الثواب
فعند تحقق الثواب لا يبقى الصحة فالوضوء في كونه عبادة يفتقر الى النية وفي كونه مفتاحا للصلوة
لا يفتقر كذا ذكر المص وفيه نظر اما اولا فلانا لا نسلم ان الثواب مراد بالاتفاق وعدم الثواب

بدون النية اتفاقا لا يقتضي ذلك لان موافقة الحكم للدليل لا يقتضي ارادته منه وثبوته به ليلزم عموم
المشترك بل لعي ارادة معنييه مثلا قولنا العين جسم ليس من عموم المشترك في شيء وان كان الحكم
بالجسمية ثابتا لمعانيه واما ثانيا فلان القول بعموم المجاز محالهم حيث منهم في مطبوع ولو سلم
فله ان يقول هذا الحديث من قبيل المحذوف لا المجاز اي حكم الاعمال بالنية واما ثالثا فلان عدم بناء
الاعمال على العموم مشترك الالزام اذ لا بد عندكم من تخصيصها بالاعمال التي هي محل الثواب فيحصر
عنده ايضا بغير البيع والنكاح وامثال ذلك مما لا يفتقر صحته الى النية بالاجماع واما رابعا فلان
انتفاء الثواب انما يستلزم انتفاء الصحة لو كانت الصحة عبارة عن ترتب الثواب والعوض مع
الثواب اما لو كانت الصحة عبارة عن الاجزاء او دفع وجوب القضاء او كان العوض سواء الامتثال او موافقة
الشرع فلا واما خامسا فلو ورد الاشكال المشهور وهو انا لا نم ان الحكم مشترك بين النوعين ليكون
لفظيا بان يوضع بازاء كل منها وضعا على حدة بل هو موضوع لما يتعلق الشيء ولازمه فيعم الجواز والفساد
والثواب والاثم وغير ذلك كما يعم الحيوان الانسان والفرس وغيرهما واللون السواد والبياض وغيرهما فارادة
النوعين لا يكون من عموم المشترك في شيء واجاب المصنف عن ذلك بانا لا نعني بقولنا الاعمال بالنيات مجاز
عن الحكم ان هذا الكلام قائم مقام قولنا حكم الاعمال بالنيات فان كون الحكم بالنيات ظاهر لا كون الحكم
بمعنى الاثر الثابت بالشيء انما هو من اوضاع الفقهاء واصطلاحات المتاخرين ولم يكن في عهد النبي عم
بل المراد ان العمل مجاز عما يصدق عليه انه اثر العمل ولازمه وذلك معان متباينة هي الثواب والاثم
والجواز والفساد ونحو ذلك والاعمال بالنسبة اليها بمنزلة المشترك اللفظي لكونها موضوعة لكل منها وضعا
نوعيا على حدة فلا يراد الجميع وفيه نظر لان الاشتراك انما يلزم عند تعدد انواع المجاز كاللفظ بالنسبة الى سبب
معناه الحقيقي ومسببه ومحله وحاله ونحو ذلك لا بالنسبة الى افراد نوع واحد والشكل ان العمل ليس حقيقة
العمل ليس هو الثواب او الصحة مثلا بخصوصه بل اثره ولازمه وغير ذلك وهذا يشمل الصحة والثواب
من حيث ان كلا منهما من افراد المعنى المجازي فالمراد بكونه مجازا عن الحكم انه مجاز عن المعنى الذي وضع الحكم
بازائه سواء تقدم هذا الوضع او تأخر او لم يوضع قط او لم يكن لفظ الحكم متحققا فان اللفظ مجاز عن المعنى
لا عن اللفظ **قوله** ونحو لا ياكل حلف لا ياكل من هذه الشجرة فانا نريد ما يحتمله الكلام فعلى ما نقول
والا فان كانت الشجرة مما يوكل كالريباس فعلى الحقيقة والا فان كانت مثمرة كالنخلة فعلى ثمرتها والا فعلى

ثمنها كشجرة الخلاف ولو حلف لا يشرب من هذه البئر فان كانت ملاى فعلى الاغتراف عندهما وعلى الكرع
عنده والاعلى الاغتراف حتى لا يحنث بالكرع وهو ان يتناول الماء بفيه من موضعه يقال كرع في الماء
لا ادخل اكارعه بالخوض فيه ليشرب واصله ذلك في الدابة لانها تدخل اكارعها فيه ثم قيل
للانسان كرع في الماء اذا شرب بفيه خاض او لم يخض **قوله** وكالاسماء الاجناس المنقولة فان نفس اللفظ
قرينة مانعة عن ارادة حقيقة اللغوية عرفا عاما كالدابة او خاصا كالفاعل او شرعا كالصلوة **قوله**
ونحو التوكيل بالخصومة فان نفس اللفظ قرينة مانعة شرعا عن ارادة حقيقة الخصومة دالة على ان الخصومة
مجاز عن مطلق الجواب اقرارا كان او انكارا بطريق استعمال المقيد في المطلق او الجزء في الكل بناء على
عموم الجواب حتى يصح اقراره على موكله في مجلس القاضي لان التوكيل انما يصح شرعا فيما يملكه الموكل بنفسه
وهو لا يملك الخصومة والانكار عند من يعرف الحق محقا فيكون مهجورا شرعا وهو بمنزلة المهجور
عادة فلا تعذر به كما في الحقيقة في مسائل النخلة والدقيق والشرب من البئر لا يقال فينبغي ان يتعين
الاقرار ولا يصح الانكار لانا نقول انما هو من جهة في قوله في عموم المجاز وهو الانكار بالتعيين
محقا كان المدعي او غير محق لا يقال الواجب عند تعذر الحقيقة العدول الى اقرب المجازات كالبحث
والمرافعة لا الى ابعدها كالاقرار لانا نقول المرافعة هي عين الخصومة وكذا البحث اذا اريد به المجادلة
وان اريد به التفحص عن حقيقة الحال ثم العمل بموجبها فهو عين الجواب والخصومة لم تجعل مجازا
عن الاقرار الذي هو ضدها بل عما يدل عليه القرينة كما هو الواجب **قوله** واما اذا كانت عطف
على البحث على ما سبق من اشتراط القرينة في المجاز لتبيين انه يتعارف المجاز بل يكون قرينة
مانعة عن ارادة الحقيقة عند اطلاق اللفظ ام لا فنقول الحقيقة اما ان كانت مهجورة فالعمل
بالمجاز اتفاقا والا فان لم يصر المجاز متعارفا فالحقيقة عند بعض المشايخ وفي التفاهم عند
البعض فالعمل بالحقيقة اتفاقا وان صار متعارفا فعنده العبرة بالحقيقة لان الاصل لا يترك الا لضرورة
وعندهما العبرة بالمجاز لان المرجوح في مقابلة الراجح ساقط بمنزلة المهجور فيترك ضرورة وجوابه ان
استعمال المجاز لا يجعل الحقيقة مرجوحة لان العلة لا تترجح بالزيادة من جنسها فيكون الاستعمال في حد التعارض
وهذا مشعر بترجح المجاز المتعارف عندهما سواء كان عاما متناولا للحقيقة اولا وفي كلام فخر الاسلام
وغيره ما يدل على انها يترجح عندهما اذا تناول الحقيقة لعمومه كما في مسئلة اكل الحنطة حيث قالوا

إن هذا الاستئناف مبني على أن ما فهم من عبارة خليفة المجاز فعلى ما كانت الخلفية في الحكم كان حكم
المجاز بعمومه حكم الحقيقة أو بعده وعنده لما كانت في التكلم كان جعل الكلام عاملا في معناه الحقيقي أولى
قوله أو موقوفه النسب قيد الصنف بذلك لأن تعذر الحقيقة فيما الحر والأخ الأصغر المجهول النسب أيضا
لا يثبت التحريم إلا أنه لفادح على ذلك فرق بينهما كذا في الأسرار والمبسوط قوله بخلاف العتق كما لا ينبغي
ذكر عقيب بيان تعذر المجاز أيضا وحاصله أن موجب البنوة بعد الثبوت عتق قاطع للملك كان ثبات
العتق لأنه القاطع للملك متصور منه وثابت في وسعه فيجعل هذا ابني للأكبر سنا منه مجازا عن حر كما أن التحريم
الثابت لهذه بنتي أعني التحريم الذي هو من لوازم البنتية هو مناف لملك النكاح فإن الزوج لا يملك إثباته
لأنه ليس له تبديل محل الحل وإنما يملك التحريم القاطع للحل الثابت بالنكاح وهو ليس من لوازم هذا الكلام
بل هو من منافياته فلا يصح استعارته له أي حال لأن التحريم الذي في وسعه لا يصلح اللفظ له والذي اللفظ
له ليس في وسعه فلا يصح منه إثبات التحريم بهذا اللفظ فإن قيل فاللازم لقولنا رأيت أسدا هو شجاعة
السبع فكيف يصح جعله مجازا عن الرجل الشجاع قلت الشجاعة فيهما معنى واحد فيصح للمتكلم الإخبار
بهذا الكلام عن أدبه من أنصف به بخلاف التحريم على ما بينا قوله واعلم أن التعذر أي المذكور إنما هو على
ما ذكره المصنف من ما تقرير فخر الإسلام لا على عبارته كما به المشهور لأنه قال وفي الأصغر سنا منه تعذر إثبات
الحقيقة مطلقا لأنه مستحيل ممن أسن منه وفي حق المعروف النسب متعذر أيضا في حكم التحريم لأن التحريم الثابت
بهذا الكلام لو صح معناه مناف للملك فلم يصلح حقا من حقوق الملك وكذلك العمل بالمجاز وهو التحريم
في الفصلين متعذر لهذا التعذر الذي أبديناه أي بيناه يعني أن الحقيقة في معروف النسب إما أن تجعل
ثابتة مطلقا أي بالنسبة إلى جميع الناس ليثبت النسب من المتكلم وينتفي من غيره وهو باطل لأن النسب مشتهر
من الغير ولا تأثير للإقرار في إبطال حق الغير وإما أن تجعل ثابتة بالنسبة إلى المتكلم وحده ليظهر الأثر في حق التحريم
لكونه لازما للمدلول الحقيقي وهو أيضا باطل لأنه لا صحة لهذا الكلام ولا ثبوت لموجبه بناء على اشتهار
النسب فلا يثبت مدلوله الحقيقي ليثبت اللازم بتبعيته وعلى تقدير صحة معنى الكلام وهو ثبوت
موجبه فالتحريم اللازم له مناف لملك النكاح فيتعذر إثباته من الزوج وهذا معنى قوله لأن التحريم الثابت
بهذا الكلام لو صح معناه مناف للملك فليس في بيان تعذر الحقيقة في حق المتكلم فقط على
ما أورده المصنف من التمهيد القبيح وأيضا لم يجعل دليل تعذر التحريم بطريق الالتزام هو منافاته
في الإسلام

أي كما هو قسمان أي مقابلا لحكم التحريم وقد سكت عنه فخر الإسلام احترازا عن التمهيد
القبيح لا اتكالا قوله أيضا مشعر بذلك أي تعذر في حكم التحريم صح

فتبين تعذر التحريم أيضا للمنافاة

للملك ابتداء وبقاء أي إن وليس تعذره عدم ثبوت المدلول الحقيقي وعلى تقدير ثبوته لا يثبت
بطريق الالتزام على أبلغ وجه وأوكده وإنما وقع المصنف في ذلك لأنه ذهل عن قوله لو صح معناه في حق
المقر متعذر أيضا في حكم التحريم أيضا كما تعذر في حكم إثبات النسب لأنا نقول بل معناه أنه في حق المقر وحده
متعذر أيضا كما تعذر مطلقا قوله والذوق يريد أن فهم اللازم من اللفظ الموضوع للملزوم قد يكون من حيث
أنه تمام المراد فيكون اللفظ مجازا كما إذا استعملت لفظ الأسد في الشجاع وقد يكون من حيث أنه لازم للمراد
فيكون اللفظ حقيقة كما إذا أطلق لفظ الأسد على السبع وفهم الشجاع بتبعيته على أنه مدلول التزامي كمثل هذه
بنتي إذا أريد أنها محرمة على كان ثبوت الحرمة مدلولا مجازيا وإذا أريد به البنتية كان ثبوت الحرمة مدلولا
التزاميا وهذا مشير إلى أن اللفظ إذا استعمل في جزء المعنى أو لازمه مجازا فدلالته مطابقة لأنها دلالة
اللفظ على تمام ما وضع اللفظ في المعنى الحقيقي وفهم الجزء واللازم في ضمن ذلك وبتبعيته فإن قيل هذا أيضا دلالة على تمام ما وضع
له بالنوع قلنا نعم لكن لا من حيث هو كذلك ليتحقق فهم الجزء واللازم في ضمن الكل والملزوم سواء ثبت
الوضع النوعي أو لم يثبت بخلاف فهمهما على أنهما تمام المراد كما في المجاز فإنه يتوقف على الوضع النوعي
وجواز استعمال لفظ الكل في الجزء أو الملزوم في اللازم وهذا هو اختيار المصنف والأكثرون على أن دلالة المجاز
على معناه تضمن أو التزام قوله وعلم الأبيان زاد وأورد البيان في نوع الاستعارة تمثيلا وتوضيحا قوله
فربما يكون لفظ الحقيقة لفظا ركيكا فإن الغريب بالركيك وإنما يقابله الوحشي الذي يتنفر الطبع عنه
اللازم لا مشاحة في الاصطلاح لكن اسم التفضيل في قوله ولفظ المجاز يكون أعذب منه يقتضي وجود
العذوبة في اللفظ الركيك الحقيقي كالتحقيق فيجب أن يجعل من قبيل قولهم الخل أحلى من العسل
والعسل أحلى من الخل قوله وأصناف البديع أي المحسنات البديعية من المقابلة والمطابقة والتجنيس
والترصيع وغير ذلك فإنه ربما يتأتى بالمجاز دون الحقيقة ويدخل السجع أيضا وقد أفرده بالذكر
قوله أو مطابقة أن علم البيان هو معرفة إيراد المعنى الواحد في طرق مختلفة بالزيادة في وضوح
الدلالة عليه وبالنقصان ليحترز بالوقوف على ذلك عن الخطأ في مطابقة تمام المراد وفسروه بأن المراد
مدلوله المعنى بكلام مطابق لمقتضى الحال وتمام المراد إيراده بتراكيب مختلفة الدلالة عليه
وضوحا وخفاء والأصناف فإنه لا يمكن بالدلالة الوضعية والألفاظ الحقيقية لنا ويها في الدلالة عند
العلم بالوضع وعدمها عند عدمه وإنما يمكن بالدلالة العقلية والألفاظ المجازية لاختلاف مراتب

اللزوم في الوضوح والخفاء فاذا قصد مطابقة تمام المراد وتأدية المعنى بالعبارات المختلفة في الوضوح
والخفاء يعدل عن الحقيقة الى المجاز ليتيسر ذلك فعلى هذا لا حاجة الى اثبات كون بعض المجازات اوضح
دلالة من الحقيقة كما في الترمة وبينه بانه اذا كان المعنى الحقيقي امرا محسوسا مشهورا كالشمس والنور والمعنى
المجازي معقولا كالحجة والعلم كان المجاز اوضح دلالة على المعنى من الحقيقة على ان فيه بحث وهو انه ان اريد
بالمعنى ما يقصد باللفظ حقيقة او مجازا كالعلم والحجة مثلا فلا خفاء في ان دلالة اللفظ الموضوع له عليه اوضح
عند العلم بالوضع من دلالة لفظ الشمس والنور ولو مع الف قرينة وان اريد المعنى الجامع المشترك بين المستعار منه
والمستعار له مثلا فليس لفظ المستعار منه حقيقة فيه ولا لفظ المستعار له وهو من المستعار منه اوضح واشهر
فلا معنى لاستبعاد كون دلالة المجاز عليه اوضح ولا حاجة في اثباته الى كون المستعار منه محسوسا والمستعار له معقولا
قوله فصل قد سبق ان الاستعارة في الافعال والصفات المشتقة منها تبعية لانها تجري اولا في المصدر ثم
في الفعل وما يشتق منه مثلا يقدر في نطقت الحال او الحال ناطقة بكذا تشبيه دلالة الحال بنطق الناطق فيستعار
النطق للدلالة ثم يشتق منه نطقت بمعنى دلت وناطقة بمعنى دالة وغير ذلك واستدلوا على ذلك بان كلا من
المشبه والمشبه به يجب ان يكون موصوفا بوجه الشبه والصالح للموصوفية هو الحقائق دون الافعال والصفات
المشتقة منها وفي تمامه كلام يطلب في شرح التلخيص فعقد هذا المختصر لبيان ان الاستعارة التبعية لا تختص
بالافعال والصفات بل تجري في الحروف ايضا فيعتبر التشبيه اولا في متعلق معنى الحرف وتجري فيه الاستعارة
ثم تبعيته ذلك في الحرف والمراد بمتعلق معنى الحرف ما يعبر به عنه عند تفسير معاني الحروف حيث يقال من للابتداء
الغاية والى لانتهاء الغاية واللام للتعليل الى غير ذلك فهذه ليست معانيها والا لكانت اسماء لا حروفا
وانما هي متعلقات معانيها بمعنى ان معاني تلك الحروف راجعة الى هذه بنوع استلزام كذا في المفتاح
مثال ذلك قوله تعالى فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا وقوله لدوا للموت وابنوا
للخراب شبه ترتب العداوة على الالتقاط وترتب الموت على الولادة بترتب العلة الغائية للفعل عليه
ثم استعمل في المشبه اللام الموضوعة للدلالة على ترتب العلة الغائية التي هي المشبه به فجرت الاستعارة
اولا في العلية والغرضية وتبعيتها في اللام فصارت اللام بواسطة الاستعارة لما يشبه العلية بمنزلة
المستعار لما يشبه الهيكل المخصوص وهذا الوضع الا ان المصنف اعتبر زيادة تدقيق وهو ان التعليل
مستعار او للتعقيب لكونه لازما للتعليل فيراد بالتعليل التعقيب اعم من ان يكون تعقيب

المعلول للعلة او غيره ثم بواسطة ذلك يستعار لام التعليل للتعقيب كما يستعار لفظ الاسد للشجاع ثم
ثم ان يكون سبعا او انسانا ويقع على تعقيب غير المعلول للعلة كتعقيب الموت للولادة بناء على انه
تعقيب كما يقع الاسد على زيد بناء على كونه شجاعا فيكون تعقيب الموت للولادة مشبها بتعقيب المعلول
لعلته وهذا معنى قوله جعل كأن الولادة علة للموت اي جعل الموت كأن الولادة علة له ويكون استعمال
اللام في تعقيب الموت للولادة بمنزلة استعمال اسم المشبه به في المشبه ولما كان ههنا اعتراض وهو
ان ما بعد اللام يكون علة لا معلولا والعلة يكون متقدمة لا متعقبة فلا معنى لاستعارة التعليل للتعقيب
واستعمال اللام فيه اجاب بان هذا مبني على ان اللام يدخل على العلة الغائية التي هي الغرض من الفعل
الذي يتعلق به اللام والعلة الغائية وان كانت بماهيتها علة لعلية العلة الفاعلية ومتقدمة
عليها في الذهن لكنها معلولة في الخارج للعلة الفاعلية ومتاخرة عنها بحسب الوجود كالجلوس على
السرير مثلا يتصور اولا فيصير علة لاقدام النجار على اتخاذ السرير لكنه في الخارج يكون متاخرا عنه
محتاجا اليه فيكون ما بعد اللام معلولا بحسب الخارج متعقبا في الوجود للفعل المعلل به فيصح استعمالها
الا كان المعلول مرفوعا فقط وان كان منصوبا فمعناه تعقيب العلة الغائية فعلها المعلل بها في
عقبته اي جئت على عقبه والحق ان ما ذكره المص تكلف لا حاجة اليه لان معنى التعليل هو بيان
العلية لا بيان المعلولية فاللام انما تدل على ان مدخولها علة سواء كان معلولا باعتبار كما في ضربته للتاديب
اولا كما في قعدت عن الحرب للجبن واذا كان معلولا باعتبار فدخول اللام عليه انما هو من جهة عليته
لا من جهة معلوليته وكونه علة غائية كاف في اعتبار الترتب على الفعل من غير اعتبار كونه معلولا لانا
العلة من حيث هي علة لا تقتضي الترتب على شيء وانما يقتضيه المعلول فيجب ان يكون مراد القوم ان ترتب
المعلول الذي هو غرض يستعير لترتب ما ليس بمعلول وغرض فيكون الاستعارة في المعلولية لا في العلية
لانا نقول لا نم ذلك في العلة الغائية قوله وهي في اسماء الاجناس اي العلم الجنس ما ليس بصفة
فيكون اخص مما هو مصطلح النحاة قوله فذكر حروفا قد جرت العادة بالبحث عن معاني بعض الحروف
والظروف عقيب بحث الحقيقة والمجاز لشدة الحاجة اليها من جهة توقف كثير من مسائل الفقه عليها
وكثيرا ما يسمى الجميع حروفا تغليبا او تشبيها للظروف بالحروف في البناء وعدم الاستقلال والاول اوجه
لما فيه من الجمع بين الحقيقة والمجاز واطلاق الحروف على مطلق الكلمة والظاهر ان المص اراد بالحروف

قلنا معنى قوله جعل ... تعقيب الموت للولادة ...

ملا زاده

انه حقيقة فيهما ولهذا اسماه حروف المعاني ثم ذكر بعد ذلك الاسماء لا على انها من الحروف وتسميتها حروف المعاني
بناء على وضعها لمعان تمتيز بها من حروف المباني التي يبنى الكلمة عليها او تركبت منها فالهمزة مثلا حرف المعنى
لو اقصد بها الاستفهام او النداء فهو من حروف المعاني والا فهو من حروف المباني قوله الواو لمطلق العطف
اي جمع الامرين وتشريكهما في الثبوت مثل قام زيد وقعد عمرو او في حكم نحو قام زيد وعمرو او في ذات
نحو قام وقعد زيد ولا تدل على المعية والمقارنة اي الاجتماع في الزمان كما نقل عن مالك ونسب
الى ابي يوسف ومحمد ولا على الترتيب اي تأخر ما بعدها عما قبلها في الزمان كما نقل عن الشافعي
ونسب الى ابي حنيفة وقد يستدل على ذلك بوجوه الاول النقل عن ائمة اللغة حتى ذكر ابو علي انه
مجمع عليه وقد نص عليه سيبويه في مواضع من كتابه الثاني الاستقراء موارد استعمالها فانا نجدها مستعملة
في مواضع لا يصح فيها الترتيب او المقارنة والاصل في الاطلاق الحقيقة ولا دليل على الترتيب
او المقارنة حتى يكون ذلك معدولا عن الاصل وذلك مثل ما تشارك زيد وعمرو واختصم بكر وخالد
والمال بين زيد وعمرو وسيان قيامك وقعودك وجاءني زيد وعمرو قبله او بعده الثالث انهم ذكروا
ان الواو بين الاسمين المختلفين بمنزلة الالف بين الاسمين المتحدين فكما لا دلالة بمثل جاءني رجلان
على مقارنة او ترتيب اجماعا فكذا جاءني رجل وامرأة الا ان قولهم الالف بين الاسمين
المتحدين تسامح الرابع ان قولهم لا تأكل السمك وتشرب اللبن معناه النهي عن الجمع بينهما حتى
لو شرب اللبن بعد اكل السمك جاز وتحقيقه انه منصوب فتشرب باضمار ان فيكون في معنى
مصدر معطوف على مصدر مأخوذ من مضمون الجملة السابقة اي لا يكن منك اكل السمك وشرب
اللبن فلو كان الواو للترتيب لما صح في هذا المقام اي لا يصح الفاء وثم لافادتهما النهي عن الشرب
بعد الاكل لا متقدما ولا مقارنا ولا يخفى ان هذا الكلام لا ينفي المقارنة الا ان المقصود
الاهم نفي الترتيب قوله ولهذا لا يجب الترتيب في الوضوء يحتمل ان يكون بيانا للتعليل
اي لا يجب الترتيب في غسل اعضاء الوضوء بناء على تعاطفها بالواو ولما بينا من انها
لا توجب الترتيب في الوضوء لئلا يلزم الزيادة على الكتاب بما غير دليل لا يقال قوله فاغسلوا
وجوهكم دليل عليه لان الفاء للوصل والتعقيب فيجب ان يكون غسل الوجه عقيب ارادة القيام الى الصلوة
مقدما على سائر الاعضاء واذا وجب الترتيب لعدم القائل بالفصل وهو انه يجب تقديم الوجه من غير ترتيب

في البواقي لانا نقول المذكور بعد الفاء هو غسل الاعضاء فلا يقتضي الا كونه عقيب القيام الى الصلوة
وذلك حاصل على تقدير عدم رعاية الترتيب فيما بينها لا يتمّ الكل عضو غسل على حدة فيجب ان يقدر
فاغسلوا وجوهكم واغسلوا ايديكم وح يلزم ان يعقب القيام الى الصلوة بغسل الوجه خاصة
لانا نقول تعدد الافعال بحسب المحال لا يوجب ان يقدر في الكلام متعددة بدليل قولنا غسلت الاعضاء
وضربت القوم بدليل اجماعهم على ان قوله وايديكم من عطف المفرد دون الجملة ولذا اقال
للعبد اذا دخلت السوق فاشتر لحما وخبزا لا يفهم منه تقديم اشتراء اللحم ولا يعد بتقديم الخبز
صانعا لا يقال فيلزم تقديم الغسل على المسح عملا بموجب الفاء ووجب الترتيب في الكل لعدم
القائل بالفصل لانا نقول الوظيفة في الرأس الغسل والمسح رخصة لسقاط فكانه مؤخر
فلا يلزم عقيب ارادة القيام الا الغسل على انه معارض بانه لا يجب الترتيب في
الاعضاء لما ذكر فلا يجب فيما بين الغسل والمسح لعدم القائل بالفصل ولا يخفى ضعف الوجهين
والجواب القاطع لاصل السؤال منع دلالة الفاء الجزائية على لزوم تعقيب مضمون الجزاء لمضمون
الشرط من غير تراخ وعلى وجوب تقديم ما بعدها على ما عطف عليه بالواو وللقطع بانه لا دلالة
لقوله تعالى اذا نودي للصلوة الآية على انه يجب السعي عقيب النداء بلا تراخ وانه لا يجوز تقديم
ترك البيع على السعي قوله واما في السعي يستدل على كون الواو للترتيب بقوله تعالى ان الصفا
والمروة من شعائر الله فقال الصحابة بايهما نبدأ فقال عم ابدأوا بما بدأ الله به ففهم النبي عم
منه الترتيب فامرهم به والجواب انا لا ننكر ثبوت وجوب الترتيب بالآية وفهم النبي ذلك
منها بل ثبت ذلك لنا بالحديث المذكور للنبي بما لاح له من وحي غير متلو وذلك لان الحكم
في الآية هو كونهما من شعائر الله وهذا لا يحتمل الترتيب اذ لا معنى لتقديم احدهما على الآخر في ذلك
فان قلت من اين ثبت اصل وجوب السعي قلت من قوله عم اسعوا فان الله كتب عليكم
السعي وقد يقال ان قوله تعالى فلا جناح عليه ان يطوف بهما في معنى فعليه ان يطوف بهما
الا انه ذكر بطريق نفي الجناح لان الناس كانوا يتحرجون عن الطواف بهما لما كان عليهما
في الجاهلية من صنمين كانوا يعبدونهما قوله وزعم البعض لو قال لغير المدخول بها ان دخلت
الدار فانت طالق وطالق وطالق يقع الواحد عنده والثلث عندهما فزعم البعض

ان هذا مبنى على ان الواو عنده للترتيب فتبين بالاولى فلا تصادف الثانية والثالثة المحل
كما لو ذكر بالفاء او ثم وعندهما للمقارنة فيقع الثلث دفعة كما لو قال ان دخلت الدار
فانت طالق ثلثا ورد ذلك بالمنع والنقض والحل اما المنع فلانه لا يلزم من ثبوت المقارنة
او الترتيب في مواقع استعمال الواو كونه مستفادا من الواو ولان المطلق لا يتحقق في الخارج
الا مقيدا واما النقض فلانها لو كانت للترتيب عنده والمقارنة عندهما لما اتفقوا على وقوع
الوحدة في انت طالق وطالق وطالق منجزا والثلث في مثل انت طالق وطالق
وطالق ان دخلت الدار بعد ضير الشرط واما الحل فهو ان الاختلاف المذكور مبنى على
ان تعليق الاجزية بالشرط عنده على سبيل التعاقب لان قوله ان دخلت الدار فانت طالق
جملة كاملة مستغنية عما بعدها فيحصل بها التعليق بالشرط وقوله طالق جملة ناقصة مفتقرة
في الافادة الى الاولى فيكون تعليق الثانية بعد تعليق الاولى والثالثة بعدهما ولو كان
تعليق الاجزية بالشرط على سبيل دون الاجتماع كان وقوعها ايضا كذلك لان المعلق بالشرط
كالمنجز عند وجود الشرط وفي المنجز تبين بالاولى فلا تصادف الثانية والثالثة المحل
وهذا بمنزلة الجوامد المنطوقة تنزل عند الانحلال على الترتيب الذى نظمت به بخلاف ما
لو اكثر الشرط فان الكل يتعلق بالشرط بلا واسطة وبخلاف ما لو قدم الاجزية فان الكل
يتعلق بالشرط دفعة لانه لما كان في آخر الكلام ما يغير اوله يتوقف الاول على الآخر
فلا يكون فيه تعاقب في التعليق حتى يلزم التعاقب في الوقوع وعندهما يقع الكل
دفعة لان زمان الوقوع هو زمان وجود الشرط والتفريق انما هو في ازمنة التعليق
لا في ازمنة التطليق لان الترتيب انما في التكلم لا في صيرورة اللفظ تطليقا وتحقيقه
ان عطف الناقصة على الكاملة يوجب تقرير ما في الكاملة تكميلا للناقصة حتى لو قال
هذه طالق ثلثا وهذه يجب تثليث طلاق الثانية ايضا بخلاف هذه طالق
ثلثا وهذه طالق وفي الكاملة الشرط مذكور فيجب تقديره في كل من الاجزين فيصير بمنزلة
ما لو قال لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت
الدار فانت طالق ثلث مرات فعند الدخول يقع الثلث فكذا هنا لان المقدر

التعاقب

وقوع

طلقة

كالملفوظ بخلاف ما لو ذكر بالفاء او ثم او قال ان دخلت فانت طالق ثلاثا واحدة
بعد واحدة فانه صريح في تفريق ازمنة الوقوع ويقرب من ذلك ما يقال ان هذا الكلام ليس بطلاق
للحال بل له عرضية ان يصير طلاقا عند وجود الشرط فلا يقبل وصف الترتيب في الحال
لان الوصف لا يسبق الموصوف وكانت العبرة بحال الوقوع اجتماعا وافتراقا لا بحال
التعليق وليس ههنا ما يوجب تفريق ازمنة الوقوع بخلاف الفاء وثم واعلم ان تاخير
وجه قولهما مع عدم الجواب عنه لانه عن ميل الى رجحانه على ما اشير اليه في الاسرار قوله وان قدم
الاجزية يصلح ان يكون جوابا عما يتوهم من كون الواو للمقارنة عندهما ليستدل لا بيان المسئلة
وان يكون من تتمة كلام الخصم فرقا بين تاخير الاجزية وتقديمها حيث يقتضي الاول الافتراق
والثاني الاجتماع قوله بغير اذن مولاهما اذ لو كان باذنه ينعقد نكاحها ولا يبطل بالاعتاق قوله
فجعلتموه للترتيب حيث جعلتم الاعتاق بالواو بمنزلة الاعتاق متعاقبا قوله لا حاجة
الى التقييد به اى بقوله بغير اذن الزوج في غرضنا هذا وانما قيد به في الاسلام لانه جعل الحكم توقف
النكاح على رضاء كل من المولى والزوج ولا يخفى انه انما يصح اذا كان رضاهما جميعا قوله
لو لا يجوز ان يتولى الفضولى الواحد طرفي النكاح فيه خلاف لانه يوسف وقيل الخلاف
فيما اذا تكلم الفضولى بكلام واحد اما اذا قال زوجت فلانة من فلان وقبلت منه
جاز اتفاقا ويتوقف قوله وبعض تلك المسائل مختلف فيه ذكر في الجامع انه لو زوج رجل
امتيه من رجل برضاه بغير علمه وقبل عن الزوج فضولى فاعتق المولى احديهما بطل نكاح
الامة حتى لا يلحقه الاجازة وتوقف نكاح المعتقة ولو اعتقهما معا فاجاز الزوج نكاح
احديهما جاز لانهما حالة العقد امتان وحالة الاجازة حرتان فلا يتحقق الجمع بين الحرة والامة
ولو اعتقهما متفرقا بكلام موصول بحرف العطف بان قال هذه حرة وهذه حرة او مفصول بان
اعتق احديهما وسكت ثم اعتق الاخرى لو جاز الزوج نكاحهما معا او واحدة بعد الاخرى جاز
نكاح المعتقة اولا لان الحكم في حقها لا يتغير باعتاق الثانية وبطل نكاح الثانية باعتاق
الاولى فلا يلحقه الاجازة هذا اذا كان الامتان في عقد واحد واما اذا كانتا في عقدتين
فان كان مولى الامتين واحدا فالحكم كما ذكرنا وان كان لكل منهما مولى على حدة فاذا اعتقت

الامتان على التعاقب فانكاحان على حالهما اجاز جاز لانهما لو انشا العقد واحدا بهما والاخرى امة توقفا الا انه لا تضايق في التوقف واحد بهما الا على الاجازة في ملك الآخر بخلاف ما لو كان المولى واحدا فانه باعتاق الاولى يصير كانه انكاح الثانية انه بسبيل من ذلك وان اجاز مما جاز نكاح المعتقة الاولى لان حالة الاجازة كلتاهما حرتان فيصح نكاح الحرة ويبطل نكاح الامة

قوله بطلا اى نكاح هذه وهذه فجعلتموه للقران اى جعلتم العطف بالواو بمنزلة الجمع بلفظ واحد لا بمنزلة الاجازة متعذر فان قلت هذا دليل على جعل الواو لمطلق الجمع لا للمقارنة لولا دلالة مثبتة جاءت لو حصلتان على المقارنة قلت نعم الا ان في الاتيان بان يثبت الحكم فيهما معا حتى لو قال اعتقتهما عتقا معا

قوله سوى ذلك اى لا وارث له سوى ذلك الابن ولا مال له سوى تلك العبيد اذ لو كان له وارث آخر لم يتحقق الحكم الا في نصيب ذلك الابن ويجب السعاية ولو كان له مال آخر يخرج الاعبد من الثلث يعتق الكل كما لو لم يكن في مرض الموت وقيمته يتساوى قيمة العبيد حتى لو كان قيمة الاول اكثر مثلا لم يعتق كله لانه لا يخرج من الثلث

قوله لم يبق الثانية محلا ليتوقف اى لم يبق محلا ليتوقف النكاح بل بطل توقف نكاح الثانية عقيب عتق الاولى قبل الفراغ عن التكلم باعتاق الثانية ثم لم يصح التدارك باعتاقها لفوات المحل وانما قال ليتوقف لانها بقيت محلا لان ينكح بعده بصيرورتها حرة

قوله ولا يعتق من الاول الا بعضه اى حصل ان عتق من يتغير الاول الى الثلث لانه يجب عليه السعاية والمستسعى مكاتب والمكاتب عبد ما بقي عليه درهم وعندهما يتغير من براءة الى شغل لانه بدون آخر الكلام عتق جميعه لانه يخرج من الثلث وبعد اعتاق الاخيرين لم يبق له الا ثلث الثلاث ووجب السعاية في ثلثي قيمته ثم التغيير انما يوقف لو كان متصلا فلهذا لا يثبت فيما لو اوقع الاعتاق او الاجازة ومتفرقا متخللا سكوت

قوله وقد تدخل بين الجملتين الجمل المتعاطفة بالواو ان وقعت في موضع خبر المبتدا او جزاء الشرط او نحو ذلك فالواو يفيد الجمع بينهما في ذلك التعلق والا فالواو يفيد الجمع بينهما في حصول مضمونهما الا بدون الواو ويحتمل الرجوع عن الاول والاضراب واما الزيادة على ذلك من اعتبار بعض قيود الاولى في الثانية او بالعكس فموضعه الى الوالي في ذلك التعليق والواو لا يوجبها ولا تدل عليها

قوله وانما يجب لو افتقر الآخر الى الاول

مثلا الحكم في مطلق العطف بالواو ولانه عطف الجملة خاصة للقطع بان مثل انت طالق وطالق من عطف المفرد ولا حاجة الى تقدير المبتدا في الكل

قوله لا بتقدير مثله لانه خلاف الاصل فلا يصار اليه الا عند الضرورة

قوله او بتقدير مثله عطف على قوله بعينه لا على قوله لا بتقدير مثله على ما ذكره المصنف يعرف بالتامل ولا يخفى عليك ان تقدير المثل في نحو جاء في زيد وعمرو مما لا حاجة اليه لان المجيء المستفاد من جاء معنى كلي يمكن تعلقه بالمتعددات ولهذا اجمعوا على انه من عطف المفردات دون الجمل وقد عرفت ذلك في مسئلة ترتيب الوضوء

قوله لانها اى الزكوة عبادة محضة لكونها اصلا في الدين ولان المزكي يجعل المال خالصا لله تعالى ثم يصرفه الى الفقير ليكون كفاية من الله تعالى ولا بد في العبادة المحضة من نية وعزيمة ممن عليه الاداء او ممن له نيابة عنه باختياره وهذا مفقود في الصبي فلا يكون من اهل العبادات المحضة وقد يقال انه لو لم يكن اهلا لما صح اداء صلوته وصيامه فالاولى ان يقال انه اهل لها لكن لزوم العشر يمنع لزوم العبادة المحضة عليه واحترز بالعبادة المحضة عن صدقة الفطر والعشر والخراج لما فيهما من معنى المؤنة

قوله بل في اداء الولي عنه يعني عدم لزوم العبادات عليه المؤنة انما هو ليعجز عن الاداء نظرا له ولا عجز عن اداء الماليات لانها تتادى بالنائب والجواب انه لا بد في الانابة من اختيار كامل شرعا ليحصل معنى الابتلاء ولهذا لا يؤخذ في الصبي

قوله فدليل المشاركة في الجزاء اى فيما هو جزاء القذف وهو الجلد فان قلت انما يتم ذلك لو كان عدم قبول الشهادة صالحا لكونه جزاء للقذف وحدا وليس الامر كذلك فان الانسان يتالم برد كلامه وعدم قبول شهادته فوق ما يتالم بالضرب وهذا امر مناسب لازالة ما لحق المقذوف من العار بتهمة الزنا ثم انه حد في اللسان الذي منه صدر جناية القذف كقطع اليد في السرقة الا انه ضم اليه الايلام الحسي ليكمل الزجر ويعم جميع الناس فان منهم من لا ينزجر بالايلام باطنا وقوله ولا تقبلوا لهم شهادة من قبيل الم نشرح لك صدرك وهو ابلغ من لا تقبلوا شهادتهم واوقع في النفس لما فيه من الابهام والتفسير

قوله ودليل عدم المشاركة قائم في اولئك هم الفاسقون لكونها جملة خبرية غير مخاطب بها الائمة بدليل افراد الكاف في اولئك وفيه بحث اما اولا فلان عطف الخبر على الانشاء وبالعكس شائع عند اختلاف الاغراض واما ثانيا فلان افراد كاف الخطاب المتصل باسم الاشارة جائز

في خطاب الجماعة كقوله تعالى ثم عفونا عنكم من بعد ذلك على ان التحقيق ان الذين يرمون ليس للابتداء
بل منصوب بفعل محذوف على ما هو المختار اي اجلدوا الذين يرمون ايضا جملة فعلية انشائية
فمن الخبر الاية والمانع المذكور قائم ههنا مع زيادة العدول عن الاقرب الى الابعد ولو سلم
ان الذين يرمون مبتدا فلا تدرج الان ايته الموافقة موقع الخبر من تاويل وحذف الماخذ الان اية لم ما هو
راي الاكثر ولا يصح ان يعطف عليها قوله واولئك هم الفاسقون قوله وثمرة هذا يا اه من ان
قوله الا الذين تابوا مستثنا من اولئك هم الفاسقون او من غيره وان القاذف هل تقبل شهادته بعد
التوبة ام لا قوله وقد تدخل على المعلول ما بالحقيقة جواب للشرط محذوف اي ان كان كذلك فقد ثبت
فان قلت لا شك في ان العلية والمعلولية في وجود السقي والارواء الذي هو مفهوم منهما والعلة يجب ان تكون
مغايرة للمعلول متقدمة عليه في الوجود فكيف يتصور الاتحاد وهما في الوجود قلت لعله في ذلك
نظرا الى انه لم يتحقق من الفاعل الا فعل واحد الا ان السقي يحصل بمجرد وضع الماء على كفه او فيه
في حلقه والارواء لا يحصل الا بعد شربه بقدر الري ولهذا يصح ان يقال سقاه فما ارواه وأما قوله
قوله تعالى ونادى نوح ربه فقال يا نوح قد جادلتنا فاكثرت جدالنا فذهب صاحب الكشاف الى انه
في معنى الارادة اي اردت النداء واردت جدالنا فتحقق التعقيب وبعضهم الى ان رتبة المفسر بعد
بعد المفسر ورتبة المعلول بعد العلة فلتقرير الفاء لمجرد التعقيب وبعضهم الى ان رتبة التاء
في الرتبة قوله لن يجزي ولد والده يعني ان الوالد سبب لحيوة الحقيقة فهو بالاعتاق يصير سببا
لحيوة الحكمية لان الرق موت حكمي فالفاء ههنا لمجرد التاخير بالمعلولية لا بالزمان فبالاشترا
يحصل الملك وبالملك يحصل العتق لان وضع الشرى لاثبات الملك والاعتاق لازالته فلا يكون
حكما للشرى الا انه يصح اضافة العتق الى الشرى لكونه موجبا لموجب العتق قوله فهو حر مع الفاء يقتضي
القبول كانه قال قبلت فهو حر لان الاعتاق لا يترتب على الايجاب الا بعد ثبوت القبول بخلاف
هو حر فانه يحتمل ان يكون ردا للايجاب بثبوت الحرية قبله وكذا الاذن بالقطع بدون الفاء اذن مطلق
ومع الفاء مقيد بالشرط اي ان كان كافيا فاقطعه قوله وقد تدخل على العلل دخول الفاء على الجمل
الواردة بعد الاوامر والنواهي مستفيض في كلام العرب على معنى كون ما بعدها سببا لما قبلها
ولما كان الفاء للتعقيب والسبب متقدما على المسبب لا متعقبا اياه تكلف المص لتحقيق التعقيب

149

بان ما بعد الفاء علة باعتبار ومعلول باعتبار ودخول الفاء عليه باعتبار المعلولية لا باعتبار العلية
وذلك ان المعلول الذي هو الحكم السابق على الفاء اي الابشار مثلا علة غائية للعلة التي دخلت عليها
الفاء كالاخبار باتيان الغوث لكونه مقصودا منها فيكون تلك العلة التي دخلت عليها الفاء معلولا
بالنظر الى تلك العلة الغائية وانت خبير بان ليس الابشار علة غائية لاتيان الغوث ولا الامر بالتزود
لكون خير الزاد التقوى ولا الامر بالعبادة حقا لله في مثل اعبد ربك فالعبادة حق له ولا الامر
بذكر الذها بها ولنا الى غير ذلك وانما هو علة غائية للاخبار بذلك وايضا العلة الغائية انما تكون
علة لعلية العلة لا للعلة نفسها فكيف يكون ما دخلت عليه الفاء معلولا للعلة نفسها فكيف يكون
ما دخلت عليه الفاء معلولا والاقرب ما ذكره القوم من انها انما تدخل على العلل باعتبار انها تدوم
فيتراخى من الابتداء الحكم فان الغوث باق بعد الابشار قوله ادّ الي الفا فانت حر يعتق في الحال
بخلاف ادّ الي الفا وانت حر بالواو وللحال فيفيد ثبوت الحرية مقارنا لمضمون العامل وهو
تادية الالف ومعنى كون الحال قيدا للعامل اي يكون حصول مضمون العامل مقارنا لحصول مضمون
الحال من غير دلالة على حصول مضمون سابقا على حصول مضمون العامل للقطع بانه لا دلالة لقولنا
اتيتني وانت راكب الا على كونه راكبا حالة الاتيان وقد توهم بعضهم انه يجب تقدم مضمون
الحال على العامل لكونها قيدا له وشرطا ولا يلزم الحرية قبل الاداء فاجاب بانه من باب القلب
اي كن حرا وانت مؤد الي الفا وهي حال مقدرة اي ادّ الي الفا مقدرا الحرية في حالة الاداء والجملة
الحالية قائمة مقام جواب الامر اي ادّ الي الفا تعتق واي حال وصف لا يتقدم على الموصوف فالحرية
تتاخر على الاداء قوله يقع الاول اي في الحال لانه واو الجملة الكلام ما يغيره الا من شرط
التعقيب الا الاتصال ليكون كلاما واحدا فيتوقف اوله على آخره واذا اعتبر التراخي في التكلم صار كل منهما
بمنزلة كلام منفصل عن الآخر قوله كانه قال اذا دخلت الدار فانت طالق وسكت وقال وانت
طالق فان قلت لما جعلتم بمنزلة السكوت فلا وجه بتقدير الواو ولما جعل هذا الكلام في حكم
المنقطع عما قبله فلا وجه لاثبات الشركة فيما تم به الاول اعني المبتدا فيصير كانه قال طالق
من غير عطف ولا مبتدا فلا يثبت به شيء قلت تنبيه معنى الجمع والتراخي ولذا
قام السكوت مقام التراخي في بقي الجمع وهو معنى الواو وعدم الاتصال صورة كان في صحة

العطف واثبات المشاركة في المبتدا بخلاف التعليق بالشرط فانه يتوقف على الاتصال صورة ومعنى
حتى لو قال ان دخلت الدار فانت طالق طالق طالق لا يتعلق الثاني والثالث **قوله** وانما جعل ابو حنيفة
التعليل المذكور يخص الانشاء او ما ذكر غيره من انه المطلق المتراخي فينصرف الى الكامل وهو
في اللفظ والحكم جميعا وايضا دخلت كلمة التراخي على اللفظ فيظهر اثرها فيه ايضا نعم الانشاء
والخبر **قوله** كان التكلم متراخيا تقديرا جواب عن دليلهما ان التكلم متصل حقيقة فكيف يجعل منفصلا
ولا صحة للعطف مع الانفصال **قوله** بل للاعراض عما قبله اي جعله في حكم المسكوت عنه من غير تعرض
لاثباته او نفيه فاذا انضم اليه لا صار نصا في نفي الاول نحو جاءني زيد لا بل عمرو وكذا ذكر المحققون
فعلى هذا لا يكون معنى التدارك ان الكلام الاول باطل وغلط بل ان الاخبار به ما كان ينبغي ان يقع وبعضهم
على ان معنى الاعراض هو الرجوع عن الاول وابطاله واثبات الثاني تداركا لما وقع اولا من الغلط وبالجملة
وقوعها في كلام الله تعالى يكون للانتقال من كلام الى آخر من غير رجوع وابطال **قوله** ولهذا قال زفر اي ولكونها
للاعراض يلزمه الفان لانه لا يملك ابطال الاول والرجوع عنه على ما هو مقتضى بل حتى لو لم يكن
بل للاعراض بل للتغيير صدر الكلام لم يلزمه الثلثة ويتوقف اول الكلام على آخره فلزوم الثلثة تفريع
على انها للاعراض لا للتغيير وجوابه ان الاقرار اخبار فيحتمل التدارك الا ان الاعراض يراد
به نفي النزول ما اقر به اولا لا نفي اصله فكانه قال اولا له علي الف ليس معه غيره ثم تدارك فقال لا بل الفان
وابطله وقال بل مع ذلك الالف الف آخر وذلك كما لو قيل سنى ستون بل سبعون يراد
زيادة العشرة فقط بخلاف ما اذا اختلف جنس المال مثل علي الف درهم بل الف ثوب حيث يلزمه
الجميع **قوله** بخلاف الواو يعني لو كان العطف على الجزاء بالواو يتعلق الثاني بالشرط المذكور بعينه من
غير تقدير مثله لكن بواسطة الاول حتى يكون الوقوع عند الشرط على الترتيب فلا يبقى المحل بواسطة الوقوع
الاول فلا يقع الثاني والثالث ولو كان العطف بكلمة بل تعلق الثاني بشرط مقدر مماثل للمذكور حتى يكون
بمنزلة التصريح بتكرير الشرط مثل ان دخلت فانت طالق واحدة وان دخلت فانت طالق
ثنتين فيقع ثلث بالدخول مرة واحدة وفيه نظر لانه لا دليل على وجوب تقدير الشرط وامتناع تعلقه
بالشرط المذكور بعينه قال فخر الاسلام انه لما كان بل لابطال الاول واقامة الثاني مقامه كان من قضيته اتصاله
بذلك الشرط بلا واسطة لكن بشرط ابطال الاول وليس في وسعه ابطال الاول وفي وسعه افراد الثاني بالشرط

ليتصل به بغير واسطة كانه قال لا بل انت طالق ثنتين ان دخلت الدار فيصير كالحلف بيمينين لكنا نقول
لا نم ان الاتصال بذلك الشرط موقوف على ابطال الاول ثم لا يجوز ان لا يبطل الاول بل الثاني بالشرط الاول
وتمسك بعضهم بان ذلك بحسب اللغة وهو متوهم لا بد له من نقل عن ائمة اللغة كيف وقد اجمعوا على ان ثنتين
عطف على واحدة عطف مفرد على مفرد من غير تقدير عامل له فضلا عن تقدير الشرط ولم يفرقوا بين ما
يحتمل الرجوع وما لا يحتمله لا يقال انه قصد ابطال الاول فكيف يجعل الثاني معلقا بما قصد ابطاله لانا نقول
انما قصد ابطال المعطوف عليه كالواحدة لا نفس الشرط والتعليق **قوله** لكن للاستدراك الى التدارك
وفسره المحققون برفع التوهم الناشي من الكلام السابق مثل ما جاءني زيد لكن عمرو لو توهم المخاطب عدم
مجيء عمرو ايضا بناء على مخالطة ومناسبة بينهما وفي المفتاح انه يقال لمن توهم ان زيدا جاءك دون
عمرو وفي الجملة وضعها للاستدراك ومغايرة ما بعدها لما قبلها فاذا عطف بها مفرد فهو لا يحتمل النفي فيجب ان
ما قبلها منفيا ليحصل المغايرة فاذا عطف بها جملة فهي تحتمل الاثبات فيكون ما قبلها منفيا ويحتمل
فيكون ما قبلها مثبتا فيكفي اختلاف الكلامين سواء كان النفي هو الاول او الثاني ولا يخفى ان المراد اختلاف
الكلامين نفيا واثباتا من جهة المعنى سواء كانا مختلفين لفظا نحو جاءني زيد لكن عمرو لم يجئ او لا نحو سافر زيد
لكن عمرو حاضر **قوله** وهي بخلاف بل ذكر النحاة انها في عطف الجمل نظيرة بل الا في الوقوع بعد النفي والايجاب
كما انها في عطف المفردات نقيضها لا حيث تختص لا بما بعد الايجاب ولكن بما بعد النفي فكان مظنة
ان يتوهم انها في عطف الجمل مثل بل في معنى الاعراض فنفى ذلك التوهم فقال وهي بخلاف بل فنفي بل معنى
اعراض عن الاول كانه ليس بمذكور والحكم هو الثاني فقط حتى لا يكون في العطف بها الا اخبار واحد
وليس لكن اعراض عن الاول بل الكلامان متحققان وفيه اخباران احدهما نفي والآخر اثبات وقد يقال
ان موجب بل وضعا نفي الاول واثبات الثاني ان في جاءني زيد بل عمرو انتفى مجيء زيد بالجملة بل وهو
مبني على ان معنى الاعراض عن الاول ابطاله والحكم بنقيضه لا جعله في حكم المسكوت عنه **قوله** لكن بعمرو وكتب
الاصول لكنه بعمرو فغير الى العاطفة ولم يغير في المسئلة الثانية تنبيها على انه لا فرق في هذا
بين العاطفة وغيرها والنفي اعني قوله ما كان لي قط يحتمل امرين احدهما تكذيب المقر وثانيهما
وهو الظاهر من الكلام لانه خرج جوابا للاقرار والثاني ان لا يكون ردا بل تحويلا حتى كانه صادق لكن
للعبد مقرا به لعمرو فيكون النفي مجازا كما لو قال له علي الف درهم وديعة والمقر معدول عن ذلك لانه

لما صرح بعدم ملكيته له في زمان من الازمنة لم يصح هذا التحول بلا قرينة على ما ذكروا من انه في زيد الا احتمال
هو انه وان كان في يد زيد زمانا واشتهر انه ملكه لكن لم يكن ملكا له قط بل لعمرو وبيان تغيير بل هو الظاهر من الكلام
فيصح موصولا حيث يثبت النفي عن زيد والاثبات لعمرو معا لا متراخيا لان النفي صح بصيرورته ردا
للاقرار ولا يثبت ملكيته لعمرو لمجرد الاضمار **قوله** وعلى هذا قالوا اي لاجل ان بكرا ادعى دارا في يد عمرو انها له
وجحد عمرو فاقام بكر بينة فقضى القاضي بالدار له ثم قال بكر ما كانت الدار لي قط لكنها لزيد بكلام
متصل فصدقه زيد في الاقرار وكذبه في انه لم يكن له قط وهذا معنى قولهم وقال زيد باعها بكر الدار مني بعد
او وهبها لي بعد ففي هذه الصورة قالوا الدار لزيد وعلى بكر المقضي له قيمة الدار لعمرو المقضي عليه لانه لما وصل الاستدراك
بالنفي وهو بيان تغيير فكانه تكلم بهما معا فيثبت موجبهما معا اعني نفي الملك عن نفسه وثبوت الملك لزيد بل
وانما وجب اثباتهما معا لانه لو حكم بالنفي اولا ينتقض القضاء ويصير الملك لعمرو المقضي عليه فالاستدراك يكون
اقرارا على الغير واضرارا باثبات ملكه لغيره فلا يصح فاذا صح ان مقارنة الكلامين يثبت بتوقف اول الكلام
على اخره بناء على وجه المغيرة حتى كانهما جملة واحدة فلا ينفصل بعضها عن البعض في حق الحكم و ح
لا حاجة الى ما يقال من ان النفي هنا لتاكيد الاثبات عرفا فيكون له حكم المؤكد لا حكم نفسه فكانه اقر
وسكت او انه في حكم المنادى ولان التاكيد مناه ح عن المؤكد او ان الجزء فصل فصيح اقران وذلك بالتقديم
والتاخير فيحمل عليه احترازا عن الالغاء وانما قيدنا بالفاكذبه زيد في النفي لانه لو صدقه فيه ايضا
ترد الدار الى عمرو المقضي عليه لاتفاق زيد وبكر على بطلان الدعوى والبينة والحكم **قوله** ثم تكذيب
الشهود اشارة الى الدليل على وجوب قيمة الدار لعمرو المقضي عليه على بكر المقضي له وذلك لان
قوله ما كانت لي قط نفي للملك عنه في جميع الازمنة الماضية فيشمل ما قبل القضاء ويلزم من هذا النفي
تكذيب شهوده المستلزم لاثبات الدار ملكا لعمرو المقضي عليه لكن بعد ثبوت الملك لزيد
لان اثبات الملك لعمرو المقضي عليه لازم لنفي الملك عن نفسه ومقارن لثبوت الملك لزيد على
ما سبق ولازم الشيء مناه عنه وعامه فيكون قوله ما كان لي قط مشتملا على امرين احدهما
ابطال الاقرار لزيد وهو اقرار على الغير فلا يسمع والثاني ابطال شهادة الشهود واقرار على نفسه
فيسمع ويقوم حجة عليه حتى يثبت الدار ملكا لعمرو وقد اتلفها بالاثبات لزيد فيضمن قيمتها له
قوله ثم ان انسق اي انتظم وارتبط وانما قال ههنا لا يصلح ما بعد لكن تداركا لما قبلها مثل ما جاءني

زيد لكن عمرو وزيد قائم لكن عمرو قاعد وما اكرمت زيدا لكن اهنته بخلاف ما جاءني زيد لكن ركب
الامير وزيد قائم لكن عمرو لبس ثيابه وبالجملة يكون المذكور بعد لكن مما يكون الكلام السابق
بحيث يتوهم منه المخاطب عكسه او يكون فيه تدارك لما فات من مضمون الكلام السابق
والاتساق هو الاصل حتى يحمل عليه الكلام ما امكن كقوله لا لكن غصب حيث يحمل لكن اجيزه
بمائتين لانه نفي اجازة النكاح عن اصله فلا معنى لاثباته بمائة او بمائتين وانما يكون متسقا
لو قال لا اجيزه بمائة لكن اجيزه بمائتين ليكون التدارك في قدر المهر لا في اصل النكاح فلا يبطل ح
بذلك قاضي خان وهو الموافق لما تقرر عندهم من ان النفي في الكلام راجع الى القيد بمعنى انه يفيد رفع
تقييد الحكم بذلك القيد لا رفعه عن اصله بل انما يفيد اثباته مقيدا اثباته بقيد آخر فان قيل النكاح
المنعقد الموقوف هو ذلك النكاح المقيد بمائة فاذا ابطل لم يبق شيء حتى ينعقد بمائتين قلت هو نكاح
مقيد وابطال الوصف ليس ابطالا للاصل **قوله** او لاحد الشيئين فان كان بين مفردين فهو يفيد ثبوت الحكم
لاحدهما وان كان بين جملتين تفيد حصول مضمون احديهما وقد ذهب كثير من ائمة النحو والاصول الى انها
في الخبر للشك بمعنى ان المتكلم شاك لا يعلم احد الشيئين على التعيين فرد ذلك بان وضع الكلام للافهام فلا يوضع
للشك وانما يحصل الشك من الكلام وهو الاخبار فان الاخبار بمجيء احد الشخصين قد يكون لشك المتكلم فيه بان يعلم
ان الجائي احدهما ولا يعلم بعينه وقد يكون لتشكيك السامع لغرض له في ذلك وقد يكون لمجرد ابهام واظهار
نصفة نحو انا او اياكم لعلى هدى او في ضلال مبين وبالجملة الاخبار بالمبهم لا يخرج عن غرض الا ان المتبادر
منه الى الفهم هو الشك ثم من ههنا ذهب البعض الى ان او للشك والتحقيق انه لا نزاع لانهم لم يريدوا الا التبادر
الذهن اليه عند الاطلاق وما ذكروه من ان وضع الكلام للافهام على تقدير تمامه انما يدل على ان او لم
توضع للتشكيك والا فالشك ايضا معنى يقصد افهامه بان يخبر المتكلم المخاطب بانه شاك في تعيين
احد الامرين **قوله** بخلاف الانشاء فانه لا يحتمل الشك او التشكيك لانه اثبات الكلام ابتداء فاو في الامر للتخيير
او الاباحة او التسوية او نحو ذلك مما يناسب المقام فالتخيير كما في قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين
الآية فانه يجب الاحد فليكفر باحد هذه الامور والمشهور في الفرق بين التخيير والاباحة انه يمتنع
الجمع ولا يمتنع في الاباحة لكن الفرق ههنا هو انه لا يجب في الاباحة الاتيان بواحد وفي التخيير يجب
و ح ان كان الاصل فيه الحظر وثبت الجواز بعارض الامر كما اذا قال بع من عبيدي هذا او ذاك يمتنع الجمع

الاقتصار

وجب الاقتصار على الواحد لانه المامور به وان كان الاصل فيه الاباحة وجب بالامر واحد كما في خصال
الكفارات يجوز الجمع بحكم الاباحة الاصلية ولهذا يستحب التخيير على سبيل الاباحة قوله ان شرعا لانه لم يتحقق
اثبات الحرية بغير هذا اللفظ فلو كان خبرا لكان كذبا فيجب ان يجعل الحرية ثابتة قبيل هذا الكلام بطريق الاقتضاء
تصحيحا لمدلوله اللغوي وهذا معنى كونه انشاء شرعا واخبارا حقيقة ولغة قوله ويكون هذا
اي الاول او الايجاب الاول ان اراد ان يثبت في مبهم لا في معين فلا يمكن اثباته في غيرها او جنة العتق
انما يتحقق في المعين بالبيان فيكون في حكم الانشاء قوله ايهما شرف صح حتى لو باع احد الوكيلين صح
ولم يكن للاخر بعد ذلك ان يبيعه وان عاد الى ملك الموكل قوله فقلنا ذكر الاجزية مقابلة الانواع الجنايات
والجزاء ما يزداد بازدياد الجناية وينتقص بانتقاصها وجزاء سيئة سيئة مثلها فيبعد مقابلة اغلظ الجناية
باخف الجزاء وبالعكس فلا يجوز العمل بالتخيير الظاهر من الاية فوزعت الجملة المذكورة في موضع الجزاء على
انواع الجناية المتفاوتة المعلومة عادة بحسب ما يقتضيه المناسبة على انه روى عن ابن عباس
ان النبي عم وادع ابا بردة على ان لا يعينه ولا يعين عليه فجاء اناس يريدون الاسلام فقطع عليهم
اصحابه الطريق فنزل جبرائيل عم بالحد فيهم ان من قتل واخذ المال صلب ومن قتل ولم ياخذ المال
قتل ومن اخذ المال ولم يقتل قطعت يده ورجله من خلاف ومن جاء مسلما هدم الاسلام ما كان منه في الشرك
وفي رواية عطية عنه ومن اخاف الطريق ولم ياخذ المال ولم يقتل نفي والمعنى ان كل جماعة قطعوا الطريق ووقع
فيهم احد هذه الانواع اجرى على مجموعهم الجزاء المقابل لذلك النوع وليس المعنى ان كل فرد من الجماعة يجرى عليه
ما صدر عنه فان قلت قطع الطريق على المستامن لا يوجب الحد فكيف حد قاطع الطريق على قوم يريدون
الاسلام قلت معناه يريدون تعلم احكام الاسلام على انهم اسلموا ولو سلم فمن قصد دار الاسلام ليسلم فهو بمنزلة الذمي
فيحد قاطع الطريق عليه وقوله من قتل واخذ المال صلب حمله ابو حنيفة على اختصاص الصلب بهذه الحالة بحيث
لا يجوز في غيرها لا على اختصاص هذه الحالة بالصلب بحيث لا يجوز فيها غيره بل اثبت فيه الامام الخيار
بين اربعة امور القطع ثم القتل والقطع ثم الصلب والقتل فقط والصلب فقط لان هذه الجناية تحتمل
الاتحاد من حيث انها قطع الطريق فيقتل او يصلب والتعدد من حيث انه وجد سبب القطع وسبب
القتل فيلزم حكم السببين وقد ارى النبي عم في العرنيين بقطع ايديهم وارجلهم وامر بتركهم في الحرة حتى ماتوا وقد
تعارضت الروايات في حديث ابن عباس لانه في بعض الروايات ان من اخذ المال وقتل قطعت يده ورجله

من خلاف وصلب فقط الاحتجاج بهو عندهما يتعين الصلب عملا بظاهر الحديث قوله ولهذا
اي ولكون او لاحد الشيئين قال ابو يوسف ومحمد فيمن قال هذا حر او هذا مشيرا الى عبده ودابته
انه كلام باطل اي لغو لا يثبت به شيء لان او لاحد الشيئين اعم من كل منهما على التعيين والاعم يجب
صدقه على الاخص والواحد الاعم الذي يصدق على العبد والدابة غير صالح للعتق وانما يصلح له الواحد
المعين الذي هو العبد وفيه بحث لان ايجاب العتق انما هو على ما يصدق عليه انه احد الشيئين
لا على المفهوم العام لان الاحكام تتعلق بالذوات لا بالمفهومات ثم ظاهر هذا الكلام انه لو نوى العبد خاصة
لم يعتق عندهما وفي المبسوط انه يتعين بالنية وقال ابو ح لما تعذر العمل بالحقيقة اعني الواحد الاعم فالعدول
الى المجاز وهو الواحد المعين اولى من الغاء الكلام وابطاله والمعين من محتملات الكلام كما اذا قال
ذلك في عبدين له فانه يجبر على التعيين بخلاف ما اذا قال في عبده وعبد غيره فانه لا يتعين عتق
عبده لان العبد الغير ايضا محل لايجاب العتق لكنه موقوف على اجازة المالك قوله ولو قال لعبيده الثلثة
هذا حر او هذا وهذا عطف الثاني باو والثالث بالواو يعتق الثالث في الحال ويخير في الاولين
يعين ايهما شاء لان سوق الكلام لايجاب العتق في احد الاولين وتشريك الثالث فيما سيق له
الكلام فصار بمنزلة احدهما حر وهذا لان المعطوف عليه هو ما اخذ من صدر الكلام لا احد المذكورين بالتعيين
وقيل انه لا يعتق احدهم في الحال ويكون له الخيار بين الاول والاخرين لان الثالث عطف على ما قبله
والجمع بالواو بمنزلة الجمع بالف التثنية فكانه قال هذا حر او هذان كما لو قال والله لا اكلم هذا او هذا وهذا
فانه يحنث بالاول او بالاخرين جميعا لا بالثاني وحده او الثالث وحده فقال المص هذا يحتمل الا ان
ما ذكرنا ارجح لوجهين تفرد بهما والاول ما اخذ من كلام الامام السرخسي قال الخبر المذكور في الكلام وهو
لا يصلح خبرا للاثنين لانه يقال للواحد حر وللاثنين حران ولا وجه لاثبات خبر اخر لان العطف للاشتراك في الخبر
المذكور ولا لاثبات خبر اخر مثله لان الاثبات خبر اخر مما ليس في اللفظ وهذا الجلاف مسئلة اليمين فان الخبر يصلح
للاثنين فيقال لا اكلم هذا ولا اكلم هذين فهذا كلام يصلح ما ذكره سببا للامتناع لان المعتدى
في خبر المذكور لفظا كما في قوله هذا طالق وزيد وقول انت حر كما عندنا وانت بما عندك راض
والرأي مختلف جعله المص سببا للاولوية والوجهان ولا يخفى ان الوجه الاول لا يجري في مثل اعتقت
هذا او هذا وهذا او يقتضي كلام السرخسي ان يكون التخيير بين الاول والاخرين بمنزلة اعتقت هذا
او هذين

كما في مسئلة اليمين واما على الوجه الثاني فهو بمنزلة اعتقت احدكما وهذا كما في هذا او هذا وهذا او لقائل ان يقول
على الوجه الاول ان التقدير هذا حر وهذا او هذا حر وان بل هذا حر او هذا وقد يكون المقدر مثل الملفوظ وانما
يلزم ما ذكره لو كان ذكر الثاني والثالث بلفظ التثنية لا يقال يلزم كثرة الحذف لانا نقول مشترك
الالتزام لان التقدير فيما هو الحق هذا حر او هذا حر وهذا حر تكميلا للجمل الناقصة بتقدير
المفعول لان الحرية التي يتم بها تغاير حرية الاول كما في جاءني زيد وعمرو ولو سلم فهو راجح بالقرب وكون
المعطوف عليه مذكورا حرى وعلى الوجه الثاني لا نسلم ان قوله وهذا ليس بتغيير لما قبله قوله لان الواو
للتشريك فيقتضي وجود الاول قلنا لا ينافي التغيير هنا بل يوجبه فانه لو لم يكن هذا التشريك
كان لو لا الايجاب الثاني وحده وبعد تشريك الثالث مع الثاني بعطفه عليه يبين ذلك بل يجب احتياج
الاول وحده والاخيرين جميعا ولهذا كان مغيرا لتوقف اول الكلام على آخره ولم يثبت حرية
احد الاولين قوله ولهذا لو استعمل او في النفي خبرا كان او انشاء يعم النفي كل واحد من المعطوف عليه
والمعطوف لان او لاحد الامرين من غير تعيين وانتفاء الواحد المبهم لا يتصور الا بانتفاء
المجموع فقوله ولا تطع منهم آثما او كفورا معناه لا تطع احدا منهما وهو نكرة في سياق النفي فيعم وكذا
ما جاءني زيد او عمرو فان قلت لفظ احد قد يكون اسما للعدد المخصوص بمعنى الواحد وهمزته منقلبة عن الواو
وجمعه احاد وقد يكون اسما لمن يصلح ان يخاطب يستوي فيه المذكر والمؤنث والجمع وهمزته اصلية
وهو في معنى العموم ولا يستعمل في الايجاب اصلا كذا ذكره ائمة اللغة فقولهم ان او لاحد الشيئين وان
مثل اضرب زيدا او عمروا في معنى اضرب احدهما لا يجوز ان يحمل على الثاني وهو ظاهر ولا على الاول وهو مضاف
فلا يكون نكرة فلا يعم في النفي قلت هو في موضع الاضافة مبهم غير معين قال ابن يعيش وفي احد
من الابهام ما ليس في واحد تقول جاءني احدهما او احدهم والمراد واحد غير معين ولذا يشكل مسئلة
الجامع الكبير وهي انه لو قال والله لا اقرب هذه او هذه اربعة اشهر كان موليا منهما جميعا ولو قال
لا اقرب احدكما كان موليا من واحدة لا منهما جميعا والتفتيش عدم الفرق الا ان كلمة احد
خاصة صيغة ومعنى ولا تعم بشيء من دلائل العموم كلفظ او بوقوعها في موضع النفي بخلاف كلمة
او فانها قد تفيد العموم بوقوعها في موضع الاباحة فالاولى ان يفسر او باحد منكر غير مضاف
كما ذكره المص الا انه لا يصح في الايجاب على ما صرح به ائمة اللغة قوله كان تقارن الى التي على

من زعم ان او في الاية بمعنى الواو وتنبيه على الجواب عن مسئلة اليمين فانه لما عطف الثاني على الاول باو
والثالث على الثاني بالواو صار في معنى لا اكلم هذا او هذين فيحنث بالاول او بمجموع الاخيرين
لا بالثاني او الثالث وحده بالواو وصار فان او في النفي لشمول العدم والواو لعدم الشمول
وانما تعين العطف على الثاني دون الاول ترجيحا للقرب مع استوائهما في قصد النفي بخلاف مسئلة
الاعتاق فان المقصود هو احدهما لا بعينه والعطف على المقصود بالحكم هو الراجح قوله الا ان يدل
الدليل اعلم ان او اذا استعملت في النفي فهو لنفي احد الامرين فيفيد شمول العدم عند الاطلاق
الا اذا قامت قرينة حالية او مقالية على انه لا ايقاع احد النفيين فيفيد عموم عدم الشمول
كما ذكره جار الله في قوله تعالى يوم يأتي بعض آيات ربك لا ينفع نفسا ايمانها لم تكن آمنت من قبل
او كسبت في ايمانها خيرا انه يدل على عدم الفرق بين النفس الكافرة اذا آمنت عند ظهور اشراط
الساعة وبين النفس التي آمنت قبلها ولم تكسب خيرا يعني ان مجرد الايمان بدون العمل لا ينفع فلم يحمله
على عموم النفي بمعنى انه لا ينفع الايمان حينئذ للنفس التي لم تقدم الايمان ولا كسب الخير في الايمان لانه
لو نفي الايمان كان نفي كسب الخير في الايمان تكرارا فيجب حمله على نفي العموم اي النفس التي
يجمع بين الايمان والعمل الصالح ولهذا استعملت او في النفي فهو لعموم الشمول لا لعدم الجمع ونفي المجموع
يجوز ان يكون بنفي واحد الا ان تدل قرينة حالية او مقالية على انها لشمول النفي وسلب الحكم
عن كل واحد كما لو حلف لا يرتكب الزنا واكل مال اليتيم وكما في التي بلا الزائدة المؤكدة للنفي
مثل ما جاءني زيد ولا عمرو فانه ظاهر انه قامت القرينة في الواو على شمول العدم فذاك والا فهو لعدم
الشمول واو بالعكس وما ذكره المص من انه لو كان للاجتماع تاثير في المنع فلعدم الشمول والا فلشمول
العدم ليس بسديد فانه لو حلف لا يكلم هذا وهذا فهو لنفي المجموع مع انه لا تاثير للاجتماع في المنع
ومثله اكثر من ان يحصى قوله وقد يكون للاباحة لا خفاء في ان مثل قولك افعل هذا او ذاك يستعمل تارة
في طلب احد الامرين مع جواز الجمع بينهما ويسمى اباحة وتارة في طلبه مع امتناع الجمع بينهما ويسمى تخييرا
والاباحة والتخيير قد يضافان الى صيغة الامر وقد يضافان الى كلمة او والتحقيق ان او لاحد الامرين
وجواز الجمع او امتناعه انما هو بحسب محل الكلام ودلالة القرائن وهذا كما قالوا انها في الخبر للشك
والمص فسر التخيير بمنع الجمع والاباحة بمنع الخلو فان قلت قد لا يمتنع الجمع في التخيير كما في خصال الكفارة

وكما لو احلف ليدخلن هذه الدار او هذه فانه لو دخلهما جميعا لم يحنث وقد لا يمتنع المحلوف الاباحة كما في جالس الحسن وابن سيرين لو لم يكن الامر للوجوب وكما لو احلف لا يكلم الا زيدا او عمرا فانه لو لم يكلم واحدا منهما لم يحنث قلت ماذكر يختص بصورة الامر ومعناه منع الجمع والمحلوف الاتيان بالمامور به في صورة الاباحة لو الم بجالس واحدا منهما لم يكن آتيا بالمامور به آخر الاباحة وان جالسهما جميعا كانت مجالسة كل منهما اتيانا بالمامور به بخلاف ما لو احمع بين خصال الكفارة فالاتيان بالمامور به انما يكون في واحد منها وجواز غيرها انما هو بحكم الاباحة الاصلية حتى لو لم يكن لم تجز كما لو قال بع هذا العبد او ذاك وطلق هذه الزوجة او تلك قوله وقد يستعار او لحتى لو اوقع بعدها مضارع منصوب ولم يكن قبلها مضارع منصوب بل فعل ممتد يكون كالعام في كل زمان ويقصد انقطاعه بالفعل الواقع بعدا وكقولا لالزمنك او تعطيني حتى يلتبس او بثبوت احد الفعلين بل بثبوت الاول ممتدا الى حاية في وقت اعطاء الحق كما لو قال لالزمنك حتى تعطيني حتى صار او يستعار الحق والمناسبة ان او لاحد المذكورين وتعين كل منهما باعتبار الخيار قاطع لاحتمال الآخر كما ان الوصول الى الغاية قاطع للفعل ولهذا معنى قوله لان احدهما اي احد المذكورين من المعطوف باو والمعطوف عليه يرتفع بوجود الآخر كما ان المغيا يرتفع بالغاية وينقطع عندها ولهذا ذهب النحاة الى ان او هنا بمعنى الى لان الفعل الاول ممتد الى وقوع الفاني او الا ان الفعل الاول ممتد في جميع الاوقات الا وقت وقوع الفعل الثاني فعند ذلك ينقطع امتداده وقد مثل له بقوله ليس لك من الامر شيء او يتوب عليهم او يعذبهم اي ليس لك من الامر في عذابهم او استصلاحهم شيء حتى يقع توبتهم او تعذيبهم وذهب صاحب الكشاف الى انه عطف على ما سبق وليس لك من الامر شيء اعتراض والمعنى ان الله مالك امرهم فاما ان يهلكهم او يهزمهم او يتوب عليهم او يعذبهم فلو قال والله لا ادخل هذه الدار او ادخل تلك بالنصب كان او بمعنى حتى اذ ليس قبله مضارع منصوب يعطف عليه فيجب امتداده عدم دخول الدار الاولى الى دخول الثانية حتى لو دخلها اولا حنث ولو دخل الثانية اولا بر في يمينه لانتهاء المحلوف عليه كما لو قال والله لا ادخلها اليوم فلم يدخل حتى غربت الشمس وانما قال ان تعذر العطف من جهة ان الاولى منفي ليس بمنفيهم اقول لا نزاع في عطف المثبت على المنفي وبالعكس حتى لو قالها او ادخل تلك الدار بالرفع كان عطفا الا انه يحتمل ان يكون عطف على الفعل مع حرف النفي حتى يكون المحلوف عليه احد الامرين عدم دخول الاولى ودخول الثانية فلو دخل الاولى ولم يدخل الثانية حنث والا فلا ويحتمل ان يكون عطفا على الفعل نفسه حتى يكون الفعلان في سياق النفي ويلزم شمول العدم لوقوع او في النفي فيحنث بدخول احدى الدارين

ايتهما كانت كما لو احلف لا اكلم زيدا او عمرا وبهذا يظهر ان او في قوله تعالى فلا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن او تفرضوا لهن فريضة عاطفة منفية للعموم اي عدم الجناح مقيد بانتفاء الامرين اي المجامعة وتقدير المهر حتى لو وجد احدهما كان الجناح اي تبعة بايجاب مهر فيكون تفرضوا مجزوما عطفا على تمسوهن ولا حاجة الى ما ذهب اليه صاحب الكشاف من انه منصوب باضمار ان على معنى الا ان تفرضوا او حتى ان تفرضوا اي ما لم توجد المجامعة فعدم الجناح ممتد الى تقدير المهر قوله حتى للغاية للدلالة على ان ما بعدها غاية لما قبلها سواء كان جزءا منه كما في اكلت السمكة حتى راسها او غير جزء كما في حتى مطلع الفجر واما عند الاطلاق فالاكثر على ان ما بعدها داخل فيما قبلها وقد تكون عاطفة تتبع ما بعدها لما في الاعراب وقد تكون ابتدائية يقع ما بعدها جملة فعلية او اسمية مذكورا خبرها او محذوفا بقرينة الكلام السابق وفي الكل معنى الغاية وفي العاطفة يجب ان يكون المعطوف جزءا من المعطوف عليه افضلها او ادونها فلا يجوز جاءني الرجال حتى هند وان يكون الحكم مما ينقضي شيئا فشيئا حتى ينتهي الى المعطوف لكن بحسب اعتبار المتكلم لا بحسب الوجود نفسه لانه قد يجوز ان يتعلق الحكم بالمعطوف اولا كما في قولك مات كل اب لي حتى آدم او في الوسط كما في قولك مات الناس حتى الانبياء ولا يتعين العاطفة الا في صورة النصب مثل اكلت السمكة حتى راسها بالنصب والاصل هي الجارة لان العاطفة لا تخرج عن معنى الغاية نظرا الى ان المعطوف يجب ان يكون جزءا من المعطوف عليه ولهذا الحكم يقتضيه حتى من حيث كونها غاية لا من حيث كونها عاطفة بل الاصل في العطف المغايرة والمباينة كما في جاءني زيد وعمرو ويمتنع حتى عمرو بالعطف كما يمتنع بالجر ولكن ابن يعيش قوله فان ذكر الخبر جواب محذوف اي فيها ونعمت والمعنى فمرحبا بالعقبة ونعمت العقبة وهذا معنى لطيف يجري في جميع موارد الاستعمال لهذه الكلمة فاعرفه قوله وان دخلت الافعال حتى الداخلة على الافعال قد تكون للغاية وقد تكون بمعنى السببية والمجازاة وقد تكون للعطف المحض اي من غير اعتبار غاية وسببية والاول هو الاصل فيحمل عليه ما امكن وذلك بان يكون ما قبلها محتملا للامتداد وضرب الاجل وما بعدها صالحا للانتهاء اليه نحو حتى تستانسوا اي تستاذنوا فان المنع عن دخول بيت الغير يحتمل الامتداد والاستئذان يصلح منتهى له وجعل حتى هذه داخلة على الفعل نظرا الى ظاهر اللفظ وصورة الكلام والا فالفعل منصوب باضمار ان فهي داخلة حقيقة على الاسم قوله والا اي وان لم يحتمل الصدر الامتداد والآن في الانتهاء

تكون حتى م

اليه فان صلح الصدر ان يكون سببا للثانى اى الفعل الواقع بعد حتى بمعنى كى مفيدة للسببية والمجازات لان جزاء الشىء وسببه يكون مقصودا منه بمنزلة الغاية من المغيا نحو اسلمت حتى ادخل الجنة فانه ان اريد بالاسلام احداثه فهو لا يحتمل الامتداد وان اريد الثبات عليه فدخول الجنة لا يصلح منتهى له بل الاسلام ح اكثر واقوى وبهذا ظهر ضعف ما قيل ان المناسبة بين الغاية والسببية ان الفعل هو السبب ينتهى بوجود الجزاء والمسبب كما ينتهى المغيا بوجود الغاية على انه لو صح ذلك لكان حتى للغاية حقيقة حيث احتمل الصدر اعنى السبب الامتداد والآخر اعنى المسبب الانتهاء **قوله** والا اى وان لم يصلح الصدر سببا للثانى فللعطف المحض من غير دلالة على غاية او مجازات فاذا وقعت حتى فى المحلوف عليه ففى الثانية يتوقف البر على وجود الغاية ليتحقق امتداد الفعل الى الغاية وفى السببية لا يتوقف عليه بل يحصل بوجود الفعل لتحقق الفعل الذى هو سبب وان لم يترتب عليه المسبب وفى العطف يشترط وجود الفعلين ليتحقق التشريك ولنوضح ذلك فى الفروع فلو قال عبدى حر ان لم اضربك حتى تصيح فحتى للغاية لان الضرب يحتمل الامتداد بتجدد الامثال وصياح المضروب يصلح منتهى له فلو اقلع عن الضرب قبل الصياح عتق عبده لعدم تحقق الضرب الى الغاية المذكورة ولو قال عبدى حر ان لم آتك حتى تغدينى فهى للسببية دون الغاية لان آخر الكلام اعنى التغدية لا يصلح منتهى للاتيان بل هو داع الى الاتيان فالمراد لانتهاء اليه الا يكون الفعل مع قطع النظر عن جعله غاية ان يصلح لانتهاء الصدر اليه وانقطاعه عنه كالصياح للضرب وقد يقال ان الصدر اعنى الاتيان لا يحتمل الامتداد وضرب المدة وما ذكر المص اقرب فالجملة بمجموع احتمال الصدر الامتداد والآخر الانتهاء اليه والاتيان يصلح سببا للتغدية لانه احسان بدنى يصلح سببا للاحسان المالى والتغدية صالحة للجزاء عن الاحسان ولا يخفى عليك ان الامتداد وعدمه قد يعتبر فى النفى كما فى قوله لا تقربوا حتى تغتسلوا فانه جعل غاية لعدم الدخول وقد يعتبر فى نفس الفعل حتى يكون النفى مسلطا على الفعل المغيا بالغاية كما فى هذه الامثلة فان اليمين معقودة للحمل على التعويل على القواعد ولو قال ان لم آتك حتى اتغدى عندك فهى للعطف المحض لتعذر الغاية والسببية اما الغاية فلما مر واما السببية والمجازات فلان فعل الشخص لا يصلح جزاء لفعله لان المجازات هى المكافات ولا معنى لكى وهى تفيد السببية الاول للثانى من غير لزوم مجازات ومكافات من شخص آخر مثل اسلمت كى ادخل الجنة على لفظ المبنى للفاعل من الدخول والامتناع فى كون بعض افعال الشخص سببا للبعض ومفضيا اليه كالاتيان الى التغدى ولا كان

حتى للعطف المحض فتكون بمعنى الواو فلا يفيد الترتيب فظاهر كلام فخر الاسلام واليه ذهب المص انها بمعنى الفاء للمناسبة الظاهرة بين التعقيب والغاية فلو اتى وتغدى عقيب الاتيان من غير تراخ حصل البر والا فلا حتى لو لم يات اصلا او اتى ولم يتغد اوانه وتغدى متراخيا حنث والمذكور فى شرح الزيادات وشروحها ان الحكم كذلك لو نوى الفور والاتصال والا فهى للترتيب سواء كان مع التراخى او بدونه حتى لو اتى وتغدى متراخيا حصل البر واما يحنث لو لم يحصل منه التغدى بعد الاتيان متصلا او متراخيا فى جميع العمر ان الكلام ورد فى الوقت الذى ذكر ان وقته مثل ان لم آتك اليوم حتى اتغدى وقال فخر الاسلام اذا اتاه فلم يتغد ثم تغدى من ذلك غير متراخ فقد بر واورد عليه انه لو لم يتغد عقيب الاتيان ثم تغدى بعد ذلك كان متراخيا بالضرورة فلا معنى لقوله غير متراخ وجوابه ان المراد ثم تغدى منه بعد ذلك غير متراخ عن الاتيان بان يأتيه وقت الضحى فيتغدى عقيب الاتيان من غير تراخ والاشكال انما نشأ من حمل التراخى على الاتيان الاول المدلول عليه بقوله اتاه وح لا حاجة الى ما يقال ان المسئلة موضوعة فى الموقت اى ان لم آتك اليوم والمعنى غير متراخ عن اليوم الا ان لفظ اليوم سقط عن قلم الناسخ واعلم ان قولهم حتى اتغدى باثبات الالف ليس بمستقيم والصواب حتى اتغدى بالجزم مثل فاتغد لانه عطف على المجزوم بلم حتى ينسحب حكم النفى على الفعلين جميعا لا على مجموع الفعل وحرف النفى حتى لا يدخل فى حيز النفى لفساد المعنى وبطلان الحكم **قوله** بل اخترعوه يعنى لا يوجد حتى فى كلام العرب مستعملة للعطف من غير اعتبار الغاية بل صرحوا بامتناع مثل جاء زيد حتى عمرو ولكن الفقهاء استعاروها بمعنى الفاء للمناسبة الظاهرة بين الغاية والتعقيب ولكونها للتعقيب بشرط الغاية فاستعمل المقيد فى المطلق ولا حاجة الى القول بانه زال السماع مع ان محمد بن الحسن ممن يؤخذ عنه اللغة فكفى بقوله سماعا ولفظ فخر الاسلام صريح فى انها استعيرت لمعنى الفاء وتاوله صاحب الكشف بان المراد حرف يدل على الترتيب مثل الفاء وثم ليكون موافقا لما ذكر فى الزيادات وانما لم يجعل مستعارة لما يفيد مطلق الجمع كالواو على ما ذهب اليه الامام العتابى لان الترتيب انسب بالغاية وعند تعذر الحقيقة الاحق بالمجاز الانسب ولا يخفى ان الاستعارة بمعنى الفاء اعنى التعقيب من غير تراخ انسب بعين هذا الدليل لان الغاية لا تنتراخى عن المغيا **قوله** الباء للالصاق وهو تعليق الشىء بالشىء وايصاله مثل مررت بزيد لان المصنف ورد مكان يلاصق زيد والاستعانة اى طلب المعونة بالشىء على الشىء مثل بالقلم كتبت وبتوفيق الله حججت وقد يقال انها مستعارة راجعة الى الالصاق بمعنى الصقت الكتابة بالقلم فلكونها للاستعانة تدخل على الوسائل لانها يستعان

انك م

على المقاصد كالاثمان في البيوع فان المقصود الاصلي من البيع هو الانتفاع بالمملوك وذلك في المبيع والثمن وسيلة اليه في الغالب من النقود التي لا ينتفع بها بالذات بل بواسطة التوسل الى المقاصد بمنزلة الآلات وفرع في الكشف على كون الاثمان على كونها للالصاق ووجه ان المقصود في الالصاق هو الملصق والملصق به تبع بمنزلة الآلة فيدخل على الاثمان التي هي بمنزلة الآلات فلو قال بعت هذا العبد بكر من الحنطة يكون بيعا والكر ثمنا يثبت في الذمة حالا ولو قال بعت كرا من الحنطة بهذا العبد يكون سلما ويصير العبد راس المال والكر مسلما فيه حتى يشترط التاجيل وقبض راس المال في المجلس ونحو ذلك ولا يجري الاستبدال في الكر قبل القبض بخلاف الصورة الاولى فانه يجوز التصرف في الكر قبل القبض بالاستبدال كما في سائر الاثمان **قوله** لا تخرج الا باذني معناه الا خروجا ملصقا باذني وهو استثناء مفرغ فيجب ان يقدر له مستثنى منه عام مناسب له في جنسه وصفته فيكون المعنى لا تخرج خروجا الا خروجا باذني والنكرة في سياق النفي تعم فاذا اخرج منها بعض بقي ما عداه على حكم النفي فيكون هذا من قبيل لا آكل اكلا لان المحذوف في حكم المذكور لا من قبيل لا آكل كما يجيء من ان الكل الدال عليها بالفعل ليس بعام ولهذا لا يجوز نية تخصيصه الا يرى ان قولنا لا آتيك الا يوم الجمعة او لا آتيك الا راكبا يفيد بعموم الازمنة والاحوال مع الاتفاق على ان قولنا لا آتيك بدون الاستثناء لا يفيد العموم في الازمان والاحوال فظهر ان ما ذكر في الكشف من ان الفعل يتناول المصدر لغة وهو نكرة في موضع النفي فيعم ليس كما ينبغي **قوله** والمناسبة بين الالصاق والغاية ظاهر لان الغاية قصر لامتداد المغيا وبيان لانتهائه كما ان الاستثناء قصر للمستثنى منه وبيان لانتهاء حكمه وايضا كل منهما اخراج البعض عما يتناوله الصدر **قوله** فلا يحنث بالكل لقائل ان يقول هناك وجه ثالث يقتضي وجوب الاذن لكل خروج وهو ان يكون على حذف الباء اي الا ان آذن فيجعل بمنزلة الا باذني وحذف حرف الجر مع ان وان شايع كثير وعند تعارض الوجهين يبقى هذا الوجه سالما عن المعارضة واشار في المبسوط الى الجواب بان قولنا الا خروجا ملصقا باذني كلام مستقيم كما ان قولنا الا خروجا الا ان آذن فانه مختل لا يعرف له استعمال واما وجوب الاذن لكل دخول في قوله تعالى لا تدخلوا بيوت النبي الا ان يؤذن لكم فمستفاد من القرينة العقلية واللفظية وهي قوله تعالى ان ذلكم كان يؤذي النبي **قوله** وقالوا ان دخلت في آلة المسح الممسوح يتعدى الفعل الى تمام الآلة كمسحت الحائط بيدي فيتناول كل الكف فاليد آلة والممسوح محل الفعل والمعتبر في الآلة قدر ما يحصل به المقصود فلا يشترط فيه الاستيعاب واذا دخلت الباء في المحل صار شبيها بالآلة فلا يشترط الاستيعاب ايضا لان المقصود هو الصاق الفعل واثبات وصف الالصاق في الفعل فيصير الفعل مقصودا لاثبات صفة الالصاق والمحل وسيلة اليه فيكتفى فيه بقدر ما يحصل به المقصود اعني الصاق

الممسوح بالراس وذلك حاصل ببعض الراس فيكون التبعيض حاصلا من هذا لا من الوضع واللغة على ما نسب الى الشافعي ولهذا قال جار الله ان معنى امسحوا المسح بالراس وهذا ما حمل الاستيعاب وغيره وانه قد ظهر المراد بالتبعيض ما الشافعي اعتبر اقل ما يطلق عليه اسم المسح اذ لا دليل على الزيادة ولا اجمال في الآية وذهب ابو حنيفة الى انه ليس بمراد كحصوله في ضمن غسل الوجه مع عدم تادي الفرض به اتفاقا بل المراد بعض مقدر فهما ربعا مجملة بينها النبي عليه السلام بمقدار الناصية وهو الربع واجاب الشافعي بان عدم تادي الفرض بما حصل في ضمن غسل الوجه مبني على فوات الترتيب وهو واجب فصار الخلاف مبنيا على الخلاف في اشتراط الترتيب واما وجوب الاستيعاب الوجه واليد في التيمم مع دخول الباء في المحل فقد ثبت بالسنة المشهورة بكفيك ضربتان ضربة للوجه وضربة للذراعين **قوله** ويستعمل للشرط يعني قد يستعمل على في معنى يفهم منه كون ما بعدها شرطا لما قبلها كقوله تعالى يبايعنك على ان لا يشركن اي بشرط عدم الاشراك ولا خفاء في انها صلة للمبايعة يقال بايعناك على كذا وكونها للشرط بمنزلة الحقيقة عند الفقهاء لان اللزوم في اصل الوضع للالزام والجزاء لازم للشرط **قوله** في المعاوضات المحضة من جانبي المراة اي الخالية عن معنى الاسقاط كبيع واجارة ونكاح **قوله** وكذا في الطلاق عندهما لان الطلاق على المال معاوضة من جانب المراة ولهذا كان لها الرجوع قبل كلام الزوج وكلمة على تحتمل معنى الباء فيحمل عليها بدلالة الحال وعنده للشرط عملا بالحقيقة فلو قالت للزوج طلقني ثلثا على الف فطلقها واحدة فعندهما يجب ثلث الالف لان اجزاء العوض تنقسم على اجزاء المعوض وعنده لا يجب شيء لان اجزاء الشرط لا تنقسم على اجزاء المشروط وتحقيق ذلك ان ثبوت العوض مع المعوض من باب المقابلة حتى يثبت كل جزء من هذا في مقابلة كل جزء من ذاك ويقتضي عدم تقدم احدهما على الآخر بمنزلة المتضايفين وثبوت المشروط والشرط بطريق المعاقبة ضرورة توقف المشروط على الشرط من غير عكس فلو انقسم اجزاء الشرط على اجزاء المشروط لزم تقدم جزء من المشروط على الشرط فلا يتحقق المعاقبة واما لو قالت طلقني ثلثا بالف فطلقها واحدة فانه يجب ثلث الالف لان الباء للمعاوضة والمقابلة فيثبت التوزيع فلو قال طلقني وضرتي على الف فطلقها وحدها يجب ما يخصها من الالف لانها للمقابلة بدلالة ظاهر الحال لانه لو حمل على المعاقبة كان البدل كله عليها كما لو قالت ان طلقتنا فلك الف ولا فائدة لها في طلاق الضرة بعد طلاقها حتى يجعل الالف جزاء لطلاقهما جميعا بخلاف ما تقدم فان فائدتها في الثلث الحرمة الكبرى حيث لا يلزمها ببعض الطلاق شيء **قوله** واما من فقد يكون للتبيين والتبعيض او غيرهما والمحققون

على ان اصلها ابتداء الغاية والبواقي راجعة اليها وذهب بعض الفقهاء الى ان اصل وضعها
للتبعيض دفعا للاشتراك وهذا ليس للطباق ائمة اللغة على انها حقيقة في ابتداء الغاية والمراد
بالغاية في قولهم من لابتداء الغاية والى لانتهاء الغاية هو المسافة اطلاقا لاسم الكل على الجزء
هي النهاية وليس لها ابتداء او انتهاء قوله بعد شهر اي موجلا الى تمام الشهر قوله
انت طالق الى شهر ان نوى التنجيز او التاخير فذاك والا يقع بعد مضي شهر فالاجل
الى الايقاع احترازا عن الالغاء وعند زفر يقع في الحال لان التاجيل والتوقيت
صفة موجود فلا بد من الوجود في الحال ثم يلغو الوصف لان الطلاق لا يقبله قوله ثم الغاية اختلفوا
في ان المذكور بعد الى هل يدخل فيما قبلها حتى يشمله الحكم ام لا والمحققون من النحاة على انها لا تفيد
الا انتهاء الغاية من غير دلالة على الدخول او عدمه بل هو راجع الى الدليل وتحقيقه ان الى للنهاية
فجاز ان يقع على اول الحد وان يتوغل في المكان لكن تمتنع المجاوزة لان النهاية غاية
وما كان بعده شيء لم يسم غاية وفصل البعض بان الغاية اما ان يكون غاية في الواقع او بمحض التكلم فان عليها
فان كانت غاية قبل التكلم فهل لا تدخل سواء تناولها الصدر كالسمكة او لا كالبستان الى الحائط وهذا معنى قولهم
ان الغاية اذا كانت قائمة بنفسها اي موجودة قبل التكلم غير مفتقرة في الوجود الى المغيا لم تدخل لانها قائمة
بنفسها فلا يمكن ان يستتبعها المغيا لكنهم ذهبوا الى انها لو تناولها الصدر يدخل سواء كانت قائمة
بنفسها او لا كمسئلة السمك يتناول الاكل الراس عندهم ولا يتناوله عند البعض وان لم تكن غاية قبل التكلم
فاما ان يتناولها صدر الكلام او لا فان تناولها تناول اليد للمرفق دخلت لان ذكرها ليس لمد الحكم
اليها لان الحكم اليها ممتد بل لاسقاط ما وراءها فيبقى هي داخلة تحت حكم الصدر وان لم يتناولها كالصيام
لا يتناول الليل لم تدخل لان ذكرها لمد الحكم اليها فيمتد اليه وينتهي بالوصول اليه فيحرم الوصال لوجود
الانقطاع بالليل لان الصيام ان كان عاما فظاهر وان كان خاصا فلانه لا قائل بالفصل اي حرمة الوصال
في رمضان وجوازه في غيره فقوله وان لم يكن شرط جوابه الجملة الاسمية التي مبتداء ها قوله فصدر الكلام
وخبرها الجملة الشرطية التي شرطها قوله ان لم يتناولها وجزاؤها قوله فكذلك اي هو مثل الاول في عدم الدخول
وقوله فمد الحكم اعتراض لا جزاء ليكون قوله فكذلك جزاء شرط محذوف لان المقصود هنا اثبات
ان الغاية داخلة هنا اثبات ان الغاية داخلة او غير داخلة لا اثبات انها لمد الحكم او لغيره فعلى هذا

تدخل بعض الغايات وخروج البعض فبينه النبي عليه السلام بفعله قال في المبسوط فانه توضأ وادار الماء على مرفقيه ولم ينقل عنه ترك
غسل المرافق في شيء من الوضوء فلو كان ذلك جائزا لفعله مرة تعليما للجواز وعلم الزيادة فلا بد منها لينتفي به قول زفر والذي يروى
من رسول الله عليه السلام غسل المرافق يحمل على كل السنة دون اقامة الفرض وان اختلف في تلك الزيادة فظاهرها والله اعلم

175

ينبغي ان يكون جزاء قوله وان تناوله فهو قوله فيدخل تحت المغيا الا في قوله فذكرها لاسقاط ما وراءها بل هو جملة
معترضة تنبيها على علة الحكم فافهم فاعلم فقلّ المرء ينفعه قوله والتي بين ويدل على ما احتمال من التفصيل
وينظر من وجوه الاول انه نقل المذاهب الضعيفة وترك ما هو الحق وهو انه لا دلالة على الدخول
ولا على عدمه بل كل منها يدور مع الدليل ولذا يدخل في مثل قراءة الكتاب من اوله الى اخره
بخلاف قراءته الى باب القياس مع ان الغاية من جنس المغيا الثاني ان القول بكونه حقيقة في
فقط مذهب ضعيف لا يعول عليه فكيف يعارض القول بعدم الدخول واليه ذهب كثير
من النحاة الثالث ان ما ذكر مستلزم في مسألة السمكة دخول الراس في الاكل على ما هو المذهب الرابع
وهو مختار القوم لان الصدر يتناوله وقد اختار اولا انه لا يدخل قوله هي غاية للاسقاط لما كان المختار
عند اكثر الائمة وجوب غسل المرافق في الوضوء مع وقوعها بعد الى وذهب بعضهم الى ان الى بمعنى
مع كما في قوله تعالى ولا تأكلوا اموالهم الى اموالكم اي مع اموالكم وبعضهم الى انه لا دلالة في الى على الدخول وعدمه
فجعل داخلا في الوجوب اخذا بالاحتياط او لان غسل اليد لا يتم بدونه لتشابك عظمي الذراع والعضد
او لانه صار مجملا وقد ازال النبي عليه السلام على قصده وصار بيانا له وذهب بعضهم الى انه غاية للاسقاط
وذكروا لهذا الكلام تقريرين احدهما ان صدر الكلام لما كان متناولا للغاية كاليد فانه اسم للمجموع الى الابط
كان ذكر الغاية لاسقاط ما وراءها لا لمد الحكم اليها لان الامتداد حاصل فيكون قوله الى المرافق متعلقا
بقوله فاغسلوا وغاية له لكن لاجل اسقاط ما وراء المرافق عن حكم الغسل والثاني انه غاية للاسقاط ومتعلق
به كانه قيل اغسلوا ايديكم مسقطين الى المرافق فتخرج عن الاسقاط فيبقى داخلة تحت الغسل والاول اوجه
لظهور ان الجار والمجرور متعلق بالفعل المذكور وللقاضي الامام هنا بحث وهو انه لو قرن بالكلام غاية
او استثناء او شرط لا يعتبر بالمطلق ثم يخرج بالقيد عن الاطلاق بل يعتبر مع القيد جملة واحدة والفعل مع
كلام واحد للايجاب اي لها لا للايجاب والاسقاط لانهما ضدان فلا يثبتان الا بنصين والنص مع الغاية
نص واحد قوله فان قال له علي من درهم الى عشرة يدخل الاول بناء على العرف ودلالة الحال لا بناء على
امتناع وجود الكل بدون الجزء كما ذكره البعض فانه مغلطة من باب اشتباه المعروض للعارض فان
الواحد جزء من كل عدد يكن لو اثبت معدودا عشرة مثلا فلا يلزم ان الواحد الذي هو الاول منها
جزء لما فوقه وانما هو جزء من المجموع المركب منه ومما فوقه مما بينه وبين العاشر لا يكون الا الثاني والثالث وهكذا

حتى الثالث وهو بمنزلة العاشر والحادي عشر وغير ذلك فان كلا منهما واحد وليس بجزء مما بين الواحد والعشرة
الابدي انه لو قال علي من عشرين الى ثلثين يدخل العشرون مع انها ليست بجزء من التسعة التي بينها وبين الثلثين
لا يقال مراده ان الواحد جزء من العدد الذي فوقه كالاثنين مثلا وثبوت الكل يستلزم ثبوت الجزء لانا نقول
لو اريد ذلك لكان اللازم اربعة واربعين عشرة لتعلق على اثنان وثلثة واربعة الى العشرة حتى لو انضم اليه عشرة
لزم اربعة وخمسون فظهر ان الكلام مبني على ان المراد الاحاد التي بين الواحد والعاشر وانما النزاع في انه هل يدخل
كلاهما او احدهما ويدل على ذلك انهم لم يفرقوا بين هذا وبين قولنا ما بين واحد الى عشرة فلينا مثل ولا بناء
على انه اوجب ما بين الاول والعاشر وهو الثاني والثالث وغيرهما ولكن لا يتصور بدون الاول فيجب ضرورة
كما لو قال انت طالق من واحد الى ثلثة فانه ايقاع للثانية وهي لا يتصور بدون فيقع طلقتان ضرورة كما لو
انت طالق ثانية فانه لا يقع الا واحدة ويلغو الوصف لانه لم يجر للواحدة ذكر والطلاق لا يثبت الا بلفظ
كذلك غيرها التضايف ان الموصوفين وصفي الاولية والثانوية لا ينفك احدهما فايقاع ما هو
ثان لا يوجب ايقاع ما هو اول لعدم التلازم بين الموصوفين وهذا كما يقال ان كون الاب في الدار لا يوجب
كون الابن فيها ضرورة ان الاب لا يتصور بدون الابن ولا يدخل الاخر عند ابي حنيفة وان اطلق الدراهم
لا يتناول العاشر فذكر الغاية لمد حكم الوجوب وعندهما يدخل الغايتان الاولى والعاشر لان هذه الغاية
غير قائمة بنفسها اذ لا وجود للعاشر الا بوجوب تسعة قبله ولا وجود للاول الا بوجود ما بعده فلا يكونان غايتين
ما لم يكونا ثابتين وذلك بالوجوب وقد عرفت ما فيه وعند زفر لا يدخل شيء من الغايتين عملا بالوجوب
اللغة وقد حاج الاصمعي زفر في ذلك فقال ما قولك في رجل قيل له كم سنك فقال ما بين ستين الى سبعين ايكون ابن تسع
ستين فتحير زفر **قوله** لما ذكرنا في المرافق متعلقة بالجميع وحاصله ان الخيار وعدم طلب الثمن وعدم التكلم ينصرف عند
الاطلاق الى التابيد فذكر الغاية يكون لاسقاط المدة فيدخل الغد في الخيار ورمضان في الاجل وعدم
التكلم وعندهما لا يدخل عملا بما هو الاصل في كلمة الى وقد سبق في نحو بعت الى شهر انه متعلق باجلت
الثمن وعدل عنه هنا الى لا اطلب الثمن ليكون نفيا فيتحقق التناول لانه ربما ينازع في كون التاجيل
مؤبدا فان المقصود منه الترفيه وهو حاصل بادنى ما يطلق عليه الاسم وانما وقع في ذلك اتباعا لما وقع في
نسخ اصول فخر الاسلام وفي الاجال والايمان جمع اجل ويمين والصواب وفي الاجال في الايمان لانه لا اختلاف في
رواية في اجال البيوع والديون بل الغاية لا تدخل في الاجال بالاتفاق كما في الاجارة وانما رواية الكفاية

في اجل اليمين قال الامام شمس الائمة السرخسي وفي الاجال والاجارات لا تدخل الغاية لان المطلق لا يقتضي التابيد
وفي تاخير المطالبة وتعليق الغضب في موضع الغاية شك وكذا في اجل اليمين لا تدخل في ظاهر الرواية عنده وهو
قولهما لان في غاية الكلام ووجوب الكفارة بالكلام في موضع الغاية شك **قوله** في الظرف بان يشتمل المجرور على ما
قبلها اشتمالا مكانيا او زمانيا تحقيقا مثل الماء في الكوز وزيد في البلد ومثل الصوم في يوم الخميس والصلوة
في يوم الجمعة او تشبيها مثل زيد في نعمة والدار في يده ونحو ذلك **قوله** صمت هذه السنة يقتضي الكل
لان الظرف صار بمنزلة المفعول به حيث انتصب بالفعل فيقتضي الاستيعاب كالمفعول به يقتضي تعلق الفعل
بمجموعه الا بدليل بخلاف صمت في هذه السنة فانه يصدق بصوم ساعة بان ينوي الصوم الى الليل ثم يفطر
لان الظرف قد يكون اوسع فلو نوى في انت طالق غدا آخر النهار يصدق ديانة لا قضاء وفي انت
طالق في الغد يصدق قضاء ايضا لكن لو لم ينو شيئا كان الجزء الاول اولى لسبقه مع عدم المزاحم وكذلك
هذا ما روى ابن رستم عن محمد انه لو قال امرك بيدك رمضان او في رمضان فهما سواء وكذا الغد او في
ويكون الامر بيدها في رمضان او الغد كله **قوله** تطلق حالا لان المكان لا يصلح مخصصا للطلاق
لامتناع ان يقع في مكان دون مكان واذا لم يصلح للتخصيص لم يصلح لان يجعل شرطا فيكون تعليقا الا
ان يريد انت طالق في دخولك الدار بحذف المضاف او استعمال المحل في الحال فيكون تعليقا بمنزلة انت
طالق في دخولك الدار اي وقت دخولها على وضع المصدر موضع الزمان وهو شائع او على الاستعارة
في للمقارنة لما بين الظرف والمظروف من المقارنة المخصوصة فيفيد معنى الشرط اشارة الى انه لا يجعل شرطا
محضا حتى لا يقع الطلاق بعده بل يقع معه ويظهر الاثر فيما لو قال للاجنبية انت طالق في نكاحك
فتزوجها لا تطلق كما لو قال مع نكاحك ولو قال انت طالق ان اتزوجك **قوله** فلا يقع
نوع على كونها عند الشافعي من المقارنة بمعنى الشرط فان كان المجرور مما يصح تعليق الطلاق
فيصار معلقا كالمشية المتعلقة ببعض الممكنات دون البعض فيكون انت طالق في مشية الله
تعليقا بمنزلة انت طالق ان شاء الله فلا يقع الطلاق لعدم العلم بوجود الشرط والا فلا كالعلم
المتعلق بالجميع فلا يكون انت طالق في علم الله تعليقا لانه لا يقع انت طالق ان علم الله بل يقع في الحال
ويصير المعنى انت طالق في معلوم الله اي هذا المعنى ثابت في جملة معلوماته لانه لو لم يقع لم يكن هذا المعنى
في معلوم الله والاظهر انه لا حاجة الى جعل العلم بمعنى المعلوم بل المراد انه ثابت في علم الله او بمعنى ان علمه محيط

ضرورة ان مقارنة الشرط بالشيء تقتضي وجوده فيلزم تعليق الطلاق بوجود الدخول لتقارنا تسلسل في قوله بمعنى الشرط

ثم يقول بالتعليق

بذلك فان قيل القدرة ايضا شاملة لجميع الممكنات فينبغي ان يقع بقولات انت طالق في قدرة الله ايضا
بانها بمعنى تقدير الله فيجري مجرى المشية والارادة فان قيل قد يستعمل بمعنى المقدور مثل قولك عند استعظام
الامر شاهد وا قدرة الله اجيب بانه على حذف المضاف اي اثر قدرته ولا يصح ذلك في العلم لانه ليس في الصفات
المؤثرة بخلاف القدرة وفيه نظر لانه يصح بحذف المضاف على كون المصدر بمعنى المفعول او لو سلم فقولنا
موثر آثار القدرة بمنزلة قولنا موثر المقدورات واعلم ان كون التقييد بمشية الله تعليقا قول
ابي يوسف وعند محمد هو ابطال الكلام بمنزلة الاستثناء او اعلام حكمه لانه لا طريق الى الوقوف عليها وروي
الخلاف على العكس ونظهر اثره في انه يكون يمينا على تقدير التعليق لا على تقدير الاعلام وانه لو قدم
مثل ان شاء الله انت طالق تقع عند من يقول بالتعليق لعدم حرف الجزاء ولا يقع عند من يقول بالابطال
لعدم الفرق بين التقديم والتاخير وفي شرح الطحاوي انه لو قال ان لم يشاء الله او ما شاء الله فهو ايضا
مبطل للكلام بمنزلة ان شاء الله وكذا اذا علق بمشية من لا يظهر مشيته مثل الجن والملائكة ويقول ان مثل انت
طالق ان لم يشاء الله يقتضي وقوع الطلاق البتة اما على تقدير المشية فلوجوب وقوع مراد الله واما على
تقدير عدم المشية فلوجود المعلق عليه والجواب انا لا نسلم ان هذه الكلمة للتعليق بل للابطال ولو سلم فلا نسلم
لزوم الحكم على تقدير وجود المعلق عليه وانما يلزم لو كان ممكنا ووقوع الطلاق على تقدير عدم مشية الله
محال فالتعليق بما يستحيل معه وقوع الطلاق لغو وذكر في النوازل انه لو قال انت طالق اليوم واحدة ان شاء الله
وثنتين فان طلقها واحدة قبل مضي اليوم لم يقع الا تلك الواحدة بان وقوع الثنتين معلق بعدم مشيته الله
الواحدة اليوم وقد شاء وان لم يطلق قبل مضي اليوم يقع ثنتان لوقوع المعلق عليه اعني عدم
مشية الله الواحدة لان المراد بالواحدة الطلقة قبل مضي اليوم ولو لم يقيده باليوم فقال انت طالق
واحدة ان شاء الله وانت طالق ثنتين ان لم يشاء الله فلم يقع شيء اما الواحدة فللاستثناء واما الثنتان
فلان قوله انت طالق ثنتين ان لم يشاء الله فلا يقع شيء اما الواحدة كلام باطل لو صح لبطل
من حيث صح لانه لو وقع الطلاق يثبت مشية الله لا وجود الاشياء كلها بمشية الله وذكر في المنتقى
انه لو قال انت طالق اليوم ثنتين ان شاء الله وان لم يشاء الله في اليوم فانت طالق ثلثا فمضى اليوم ولم يطلقها
طلقت ثلثا فمضى اليوم ولو لم يقيد باليوم في اليمين فهو الى الموت حتى لو لم يطلقها طلقت قبل
الموت بلا فصل وهذا اي ما في النوازل وقد ذكر في المنتقى ايضا قبل هذه المسئلة انه لو قال

179

انت طالق ان لم يشاء الله طلاقك لا تطلق بهذا اليمين ابدا وهذا موافق لما في النوازل
كذا في المحيط اقول الحق انهما اختلف الجواب لاختلاف وضع المسئلة في مسئلة المنتقى علقت
الثلث بعدم مشية الله التطليقتين وقد وجد المعلق عليه قبل الموت لان لو شاء
الله التطليقتين لاوقعهما الزوج وفي مسئلة النوازل علقت فتطليقتان بعدم مشية
الله اياها فلا يقعان ابدا كما ذكر في المنتقى في مسئلة ان لم يشاء الله طلاقك والدليل على
ما ذكرنا انه اعاد في النوازل في غير المقيد صيغة الطلاق فقال انت طالق ثنتين
ان لم يشاء الله بناء جزاء الشرط على معنى ان لم يشاء الله الثنتين بخلاف المقيد فان فيه مقام
وفي المنتقى لم يعد حتى يبقى التعليق بالثلث مقدم الشرط كما في المقيد فينصرف عدم المشية
الى ما انصرف اليه المشية وهو ان يطلقها ثنتين **قوله** اسماء الظروف عقب بحث حروف
المعاني ببعض اسماء الظروف بما يتعلق بها من مسائل فقهية ثم عقبها بكلمات بعضها حروف وبعضها
اسماء وهي كلمات الشرط واورد فيها من اسماء الظروف ما يكون فيها معنى الشرط ضبطا للادوات
الشرط في سلك واحد لتعلق مباحث بعضها على البعض **قوله** قبل واحدة صفة للواحدة السابقة
لان فاعل الظرف ضمير عائد اليها وقبلها واحدة صفة للواحدة الثانية لانها فاعل الظرف فتكون هي
المتصفة بالقبلية والتقدم والمراد الصفة المعنوية لا النعت النحوي والا فالجملة الظرفية
اعني قبلها واحدة نعت للواحدة السابقة وانما وصف الثانية بانها قبل السابقة وليس
في وسعه كما لو قال انت طالق في الزمان السابق يجعل ايقاعا في الحال لان من ضرورة
الاسناد الى ما سبق الوقوع في الحال وهو يملك الايقاع في الحال دون الاسناد فيثبت تصحيحا للكلام
وقيد مسائل القبلية والبعدية بغير المدخول بها لانه في المدخول بها يقع الجميع لانها لا تبين بالاولى
ولهذا لو قال له علي درهم قبل درهم او بعد درهم او قبله درهم او بعده درهم
او الدرهم بعد الدرهم يجب درهمان **قوله** عندي الف للوديعة لان الحضرة تدل على الحفظ كما لو
قال وضعت الشيء عندك يفهم منه الاستحفاظ ولا يدل على اللزوم في الذمة حتى يكون دينا لكن
لا ينافيه حتى لو قال عندي الف دينا يثبت **قوله** كلمات الشرط ظاهر ان في كلام ان اسماء
الظروف وكلمات الشرط من حروف المعاني ولا يخفى انه تجوز وتغليب ولا ضرورة في جعل كلام المص

فی احوال الموت الوجود الی متردد بین ان یکون وان لا یکون ولا یستعمل فیما هو قطع الوجود او قطعی ح

یعنی لانه ان الجزاء ... المقدار صالح لوقوع المعلق علیها فیقع

علیه **قوله** اذ للشرط ای للتعلیق حصول مضمون جملة لحصول مضمون جملة فقط ای من غیر اعتبار ظرفیة فیها ونحوها مما فیه لفظ او متی فیدخل الانتفاء ای لا یترتب ایها منزلة المشکوک لنکتة **قوله** فیقع فی آخر الحیوة ای حیوة الزوج او الزوجة لانهما مادا ما حیین یمکن ان یطلقها فلا یقع المعلق علیه ثم ان لم یدخل بها فلا میراث وان دخل فلها المیراث بحکم الفرار فان قیل هو فی الجزء الاخیر من الحیوة عاجز عن التکلم بالطلاق ومن شرط القدرة لان المعلق بالشرط کالملفوظ لدی الشرط قلنا هو ای حکمی فلا یشترط له ما یشترط فی حقیقة التطلیق ویکتفی بوجود ذلک عند التعلیق کما لو اعلق الطلاق ثم جن فوجد الشرط حال جنونه فانه ینزل الجزاء وان لم یتصور منه حقیقة التعلیق فان قیل ینبغی ان لا یقع الطلاق بموتها لان الطلاق ممکن ما لم تمت والجزاء انما یتحقق بالموت وح لا یتصور الوقوع قلنا بل تحقق العجز الایقاع قبیل الموت لان من حکمه ان یعقبها الوقوع ولا یتصور ذلک **قوله** ولو اعند الکوفیین یستعمل بمعنی وقت حصول مضمون ما اضیف الیه فلا یجزم به الفعل ویکون استعماله فیما هو قطعی الوجود کقوله واذا یکون کریهة ادعی لها واذا یحاس الحیس یدعی جندب الحیس الخلط ومنه سمی الحیس وهو تمر یخلط بسمن او اقط وحاس الحیس اتخذه والشرط بمعنی تعلیق حصول مضمون جملة لحصول مضمون ما دخل علیه ویجزم به المضارع ویکون لاستعماله فی امر علی خطر الوجود کقوله واستغن ما اغناک ربک بالغنی واذا تصبک خصاصة فتجمل ای ان لم تصبک فقر او مسکنة فاظهر الغنی من نفسک بالتزین وتکلف الجمیل او اکل الجمیل وهو الشحم المذاب تعففا قال الشاعر قد کنت دهرا فی مثریا متمولا متجملا متعففا متدینا فالآن صرت وقد عدمت تمولا متجملا متعففا متدینا ای کنت ذا ثروة وعفة ودیانة فصرت آکل شحم مذاب وشارب عفافة ای بقیة ما فی الضرع من اللبن وذا دین وفی کلام فی الاسلام وغیره ان اذا لیس باسم وانما هو حرف بمعنا ان بدلیل استعماله فیما لیس بقطعی وجوابه ظ عند علماء المعانی ان اذا کثیرا ما یستعمل فی المشکوک تنزیلا له منزلة المقطوع لنکتة وهی ههنا التنبیه علی ان شیمة الزمان رد المواهب وحط المراتب حتی ان اصابة المکروه کانه امر لا یشک فیه لیوطن المخاطب نفسه علی ذلک فیامن مفاجأة المکروه وعند البصریین لو حقیقة فی الظرف یضاف الی جملة فعلیة فی معنی الاستقبال لکنها قد تستعمل فی الظرفیة من غیر اعتبار شرط وتعلیق کقوله تعالی والیل اذا یغشی ای وقت غشیانه علی انه بدل من اللیل اذ لیس المراد تعلیق القسم بغشیان اللیل وتقییده بذلک الوقت واللازم متحقق ما کونه حالا من اللیل

المحققون ح

لانه ایضا یفید تقیید القسم بذلک الوقت وقد یستعمل للشرط والتعلیق من غیر سقوط معنی الظرفیة مثل اذا جئت ای اجی وقت مجیئک تعلیقا لمجی بمجیئک ووجه منزلة تعلیق الجزاء بالشرط الا انهم لم یجعلوه کمال الشرط ولم یجزموا به المضارع لفوات معنی الابهام اللازم للشرط فان قولک آتیک اذا احمر البسر بمنزلة آتیک الوقت الذی یحمر البسر ففیه تعیین وتخصیص بخلاف متی تخرج اخرج فانه فی معنی ان تخرج الیوم اخرج الیوم وان تخرج غدا اخرج غدا الی غیر ذلک من الازمان فجزم الفعل باذا لا یجوز الا فی ضرورة الشعر تشبیها للتعلیق بین جملتیها بما بین جملتی ان ای هذا الشرح والمحققون من النحاة واما استعمالها فی الشرط من غیر جزم الفعل فشائع مستفیض لا یقال فلم یستعملها فی الشرط من غیر سقوط الظرف جمع بین الحقیقة والمجاز لانا نقول لم یستعمل الا فی معنی الظرف لکن تضمنت معنی الشرط باعتبار افادة الکلام تقیید حصول مضمون جملة بمنزلة المبتداء المتضمن معنی الشرط مثل الذی یاتینی او کل رجل یاتینی فله درهم ولیس یلزم من ذلک استعمال اللفظ فی غیر ما وضع له اصلا وقد یقال ان امتناع الجمع انما هو باعتبار التنافی ولا تنافی بینهما لان الوقت یصلح شرطا ومعناه ما ذکرنا من انه لم یستعمل فی غیر الوقت اصلا واما ما یقال من انه من عموم المجاز من حیث یستعمل اللفظ الموضوع للوقت فی مجموع الوقت والشرط لاستعمال الجزاء فی الکل فلا یخفی فساده للقطع بامتناع اطلاق الارض علی مجموع السماء والارض **قوله** ودخوله ای دخول اذا انما یکون لامر کائن متحقق فی الحال مثل قوله واذا تکون کریهة ادعی لها عند نزول الحادثة او هو منتظر الحالة ای او یتوقع تحققه فی الاستقبال مثل قوله اذا السماء انفطرت فهی تقلب الماضی الی المستقبل لانها حقیقة فی الاستقبال وما توهم من دخوله لامر کائن فانما هو من جهة انه قد یستعمل فی الاستمرار کقوله تعالی واذا لقوا الذین امنوا قالوا آمنا کما یستعمل فعل المضارع واسم الفاعل لذلک لذا ذکره المحققون **قوله** ومتی للظرف خاصة یعنی انه لا یستعمل فی الشرط خاصة مع سقوط معنی الظرف بمنزلة ان کما جاز ذلک فی اذا فی قوله وان تصبک خصاصة علی ما ذهبوا الیه والا فلا نزاع فی ان متی کلمة شرط یجزم بها المضارع مثل متی تخرج اخرج قال الشاعر متی تاته تعشو الی ضوء ناره تجد خیر نار عنده خیر موقد والنحاة انهم جعلوا اذا متمحضة للشرط بواسطة وقوعه فی بیت شاذ جازما للمضارع مستعملا فیما هو علی خطر الوجود ولم یجعلوا متی متمحضا للشرط مع دوام ذلک فیه **قوله** فعندهما اذا مثل متی فی انه لا یسقط عنه معنی

الظرف وهو مذهب البصريين وعنده مثل ان في التمحض للشرطية على ما جوزه الكوفيون قوله فاحتاج ابو حنيفة
الى الفرق بين قوله لها انت طالق اذا شئت فانت طالق وقوله طلقي نفسك اذا شئت حيث جعل لها في الاول
بمحض الشرط بمنزلة ان حتى لا يقع الطلاق الى آخر الحيوة وفي الثاني للظرف بمنزلة متى حتى لا يتقيد بالمجلس وحاصل الفرق
ان الاصل عدم الطلاق فلا يقع بالشك وفي التعليق الاصل الاستمرار فلا ينقطع بالشك فان قيل طلقي
نفسك مقيد بالمجلس ولهذا زيد عليه متى شئت يتعلق بما وراء المجلس ايضا كما في ما اذا زيد عليه
ان شئت ففي اذا شئت وقع الشك في تعلقه بما وراء المجلس فلا يتعلق بالشك وجوابه ان التقييد بالمجلس
في طلقي نفسك انما يثبت على خلاف الاصل ضرورة اجماع الصحابة فاذا قرن بمعنى شئت صار راجعا الى الاصل
شاملا للازمنة ولهذا قرن باذا شئت يكون الشك في انقطاع تعلقه بالمشية بناء على ان الاصل هو التعليق
بالمشية في جميع الازمنة قوله وكيف للسؤال قد يظن من سياق هذا الكلام ان كيف من كلمات الشرط على ما هو
راى الكوفيين وعلى ما هو القياس بناء على انها للحال والاحوال شروط الا انها تدل على احوال ليست في يد العبد مثل
الصحة والسقم والكهولة والشيخوخة فلم يصح التعليق بها الا اذا ضمت اليها كيف نحو كيف تصنع اصنع والمقصود انها
من الكلمات التي يبحث عنها في هذا المقام من غير ان يكون من اسماء الظروف او كلمات الشرط وذلك لانها للاستفهام
اي السؤال عن الحال خاصة لكن الاحكام فيها انها لم يسق في مثل انت طالق كيف شئت على حقيقتها والا لكان
الوصف مفوضا الى مشيتها بمنزلة ما اذا قال انت طالق ارجعيا تريدين ام بائنا على قصد السؤال بل صار
مجازا والمعنى انت طالق باية كيفية شئت فالظاهر من كلام المص انها في الاصل بمنزلة اي الاستفهامية لان معنى
كيف شئت عند الاستفهام اي حال شئت فاستعيرت لاي بجامع الابهام على معنى انت طالق باية كيفية شئتها
من الكيفيات وذكر بعضهم انه سلب عنها معنى الاستفهام واستعملت اسما للحال كما حكى قطرب عن بعض العرب
انظر الى كيف تصنع اي الى حال صنعته وعلى هذين الوجهين يكون كيف منصوبا بنزع الخافض قوله واما العتق
فلا كيفية له الخ بل انه يقول انه يكون معلقا ومنجزا على مال وبدونه على وجه التدبير وغيره مطلقا او مقيدا
بما يا وقت من الزمان وكل هذه كيفيات وقد يقال في المبسوط في مسئلة انت حر كيف شئت انه يعتق
عنده ح وكذا المشية له عندهما لا يعتق ما لم يشأ في المجلس فعلم ان بطلان تعليق الكيفية بعد الكلام
انما هو عنده ح قوله وتطلق في انت طالق كيف شئت اي يقع واحدة قبل المشية فان كانت غير مدخولة
بانت ولا مشية بعد وان كانت مدخولة فالكيفية مفوضة اليها في المجلس لان كلمة كيف انما تدل على تفويض

الاحوال

الاحوال والصفات دون الاصل ففي العتق وغير المدخولة المشية بعد وقوع الاصل فيلغو التفويض
وفي المدخولة يكون التفويض اليها بان يجعلها بائنة او ثلثا وصح هذا التفويض لان الطلاق قد يكون رجعيا
فيصير بائنا بمضي المدة وقد يكون واحدا فيصير ثلثا بضم الثنتين اليه فيصير حرمة غليظة فلما احتمل ذلك في الجملة
جاز التفويض الى مشيتها واما تفويض الاصل في نحو طلقي نفسك كيف شئت فليس من كلمة كيف بل من لفظ
طلقي كيف يفيد تفويض الاوصاف وعندهما يتعلق الاصل ايضا بالمشية لانه فوض اليها كل حال من الوصفية
فيلزم تفويض نفس الطلاق ضرورة انه لا يكون بدون حال من الاحوال ووصف من الاوصاف كما قالوا في مثل
قوله تعالى وكيف تكفرون بالله الآية انه انكار للاحوال الكفر بانكار الاحوال ضرورة انه لا ينفك عن الحال وتحقيق هذا مطلق
على ما ذكره القوم ان ما لا يكون محسوسا كالتصرفات الشرعية من الطلاق والعتاق والبيع والنكاح وغيرها
فحاله واصله سواء لان وجوده انما يعلم باثاره واوصافه فاذا فوض ثبوته اى معرفة
اثره ووصفه كثبوت الملك في البيع والحل في النكاح والوصف ايضا مفتقر الى الاصل فاستويا وصار تعليق
الوصف تعليق الاصل واما ما ظنه المص من ابتناء ذلك على قيام الوصف بالوصف وفيه نظر اما اولا فلانه لا وجه
لتخصيص ذلك بما ليس بمحسوس واما ثانيا فلان الاصل فيما ليس بمحسوس لا يلزم ان يكون عرضا وعلى دفعها
بان الكلام في التصرفات التي هي اعراض غير محسوسة واما ثالثا فلانه لما ثبت عدم انفكاك احدهما عن الآخر لزم من تعلق
احدهما بالمشية تعلق الآخر سواء كان قيام احدهما بالآخر او قيامهما بشيء آخر فلا مدخل لامتناع قيام الوصف بالوصف في ذلك
واما رابعا فلان عدم الانفكاك انما هو بين الطلاق وكيفية ما لا بخصوصها والمتعلق بالمشية انما هو خصوص
الكيفية قوله فصل قد سبق تفسير الصريح والكناية فهذا بيان حكمها فالصريح لا يحتاج الى النية يعني
ان الحكم الشرعي يتعلق بنفس الكلام اراده او لم يرده حتى لو اراد ان يقول سبحان الله فجرى على لسانه انت طالق
او حرة يقع الطلاق او العتاق نعم لو اراد به في انت طالق رفع حقيقة القيد يصدق ديانة لا قضاء والكناية
يحتاج الى النية او ما يقوم مقامها من دلالة الحال لما فيها من استتار المراد والترحلافيه قوله ولاستتارها
اى خفاء المراد بالكناية وقصورها في البيان لا يثبت ما يندفع بالشبهات فلا يجب حد القذف
الا اذا صرح بنسبته الى الزنا مثل زنيت وانت زان بخلاف جامعت فلانة او واقعتها او
وكذا اذا اقر على نفسه بما يوجب الحد لا يجب الحد ما لم يصرح به فلا يحد بالتعريض وهو ان يذكر شيئا
ليدل به على شيء لم يذكر كما يقول المحتاج للمحتاج اليه جئتك لاسلم عليك ولانظر الى وجهك الكريم وحقيقته

امالة الكلام الى عُروض اى جانب يدل على المقصود فاذا قال لست انا بزان تعريضا بان المخاطب زان
لا يجب الحد لان التعريض نوع من الكناية يكون مسوقا لموصوف غير مذكور كما يقال تعريضا لمن يؤذى المسلمين
المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده توصلا بذلك الى نفى الاسلام عن المؤذى قوله فالوا ولكن بائن
الطلاق مثل انت باين بتلة حرام يطلق عليها لفظ الكناية بطريق المجاز دون الحقيقة لان حقيقة الكناية
ما استتر المراد به وهذه الالفاظ معانيها غير مستترة بل ظاهرة على كل احد من اهل اللسان لكنها شابهت الكناية
من جهة الابهام فيما يتصل به هذه الالفاظ وتعمل فيه مثلا البائن معلوم المراد الا ان محل البينونة هي
الوصلة وهي متنوعة انواعا مختلفة كوصلة النكاح وغيره فاستتر المراد لا في نفسه بل باعتبار المحل
الذى يظهر اثر البينونة فيه فاستعيرت لها لفظ الكناية واحتاجت الى النية ليزول الابهام المذكور ويتعين
البينونة عن وصلة النكاح ويقع الطلاق البائن بموجب الكلام نفسه من غير ان يجعل انت باين كناية عن
طالق حتى يلزم كون الواقع به رجعيا ولا يخفى ان فيه ضرب تكلف لقائل ان يقول ان اريد ان مفهوماتها
اللغوية ظاهرة غير مستترة فهذا لا ينافى الكناية واستتار مراد المتكلم بها كما في جميع الكنايات
وان اريد ان ما اراده المتكلم بها ظاهر لا استتار فيه فممنوع كيف ولا يمكن التوصل اليه الا بالبيان من جهة المتكلم
وهم مصرحون بانها من جهة المحل مبهمة مستترة ولم يفسروا الكناية الا بما استتر منه المراد سواء كان ذلك باعتبار
المحل او غيره ولم يشترطوا ارادة اللازم ثم الانتقال منه الى الملزوم بل تبين انهم جعلوا الحقيقة المهجورة
والمجاز الغير المتعارف كناية لمجرد استتار المراد فلذا قال المص انهم لو فسروا الكناية بما فسرها به علماء
البيان لما احتاجوا الى هذا التكلف وتعريف الكناية عند علماء البيان ان يذكر لفظ ويراد به معناه
لكن لا لذاته بل لينتقل منه الى معنى ثان هو ملزوم للمعنى الاول كما يراد بطول النجاد معناه الحقيقى
لينتقل منه الى ما يلازمه من طول القامة فيراد بالباين معناه الحقيقى ثم ينتقل منه بواسطة نية المتكلم الى ملزومه
الذى هو الطلاق فتطلق المراة على صفة البينونة ولا يكون انت باين بمنزلة انت طالق على ما هو شان
المجاز ليلزم كونه رجعيا وهذا مبنى على ان المراد في الكناية هو اللازم بالعرض والملزوم بالذات على ما سبق
تحقيقه واما قوله ثم يكفى في الكناية مجرد جواز ارادة المعنى الحقيقى فلا يتاذى ذلك لان اعتبار اللازم من حيث
انه لازم يجوز ان يكون اعم فلا ينتقل منه الى الملزوم ما لم يصر مختصا به حتى يكون الانتقال من الملزوم الى
والباين ليس بلازم للطلاق لجواز ان يكون الطلاق رجعيا والا ملزوم لان البينونة قد تكون في غير

وصلة النكاح لانا نقول المراد باللازم ههنا ما هو بمنزلة تابع الشئ ورديفه وقد يحصل الانتقال منه بواسطة
قرينة من عرف او دلالة حال او غير ذلك ومن ههنا بحث وهو انه لو سلم ارادة الموضوع له في الكناية فلا خفاء في انه
لا يكون مقصودا ولا يرجع اليه الصدق والكذب ولا يلزم ثبوته في الواقع حتى ان قولنا طويل النجاد كناية عن طول
القامة او كثير الرماد كناية عن كونه مضيافا لا يوجب ثبوت طول النجاد او كثرة الرماد فمن اين يلزم الطلاق
بصفة البينونة ولهذا جعل صاحب الكشف تفسير علماء البيان دليلا على ان هذه الالفاظ ليست
بكنايات لانه ليس فيها انتقال من لازم الى ملزوم بل لم ينتقل من معناها الى شئ آخر فان المراد بها البينونة
والحرمة والقطع لكن على وجه مخصوص وفي محل خاص فيه استتار قوله الا في اعتدى اى تطلق بصفة
البينونة في الكنايات الا في اعتدى واستبرئى رحمك وانت واحدة فان الواقع بها رجعى وظ كلامه ان هذه
الثلاثة كناية بتفسير علماء البيان بناء على انه اريد بها معناها لينتقل منها الى الطلاق الملزوم الا انها
لا دلالة في معانيها على البينونة بخلاف لفظ باين وحرام وبتة وبتلة وبيان اللزوم ان قوله اعتدى
يحتمل عدى الدراهم او الدنانير او نعم الله عليك او ما يعد من الاقراء والمراد مستتر فاذا نوى ما يعد
من الاقراء والمراد ثبت الطلاق بطريق الاقتضاء ضرورة ان وجوب عد الاقراء يقتضى سابقة
الطلاق تصحيحا للامر ثم ثبت باثبات واحد رجعى فلا يصار الى الزائد وفي هذا تنبيه على ان اللزوم
المنتقل اليه في الكناية قد يكون لازما متقدما على ما هو المعتبر في الاقتضاء هذا الا ان قوله اعتدى
بعد الدخول بها واما اذا قال ذلك قبل الدخول بها فلا جهة للاقتضاء وارادة حقيقته الامر بعد الاقراء
لينتقل منه الى الطلاق لان طلاق غير المدخول بها لا يوجب العدة فيجعل قوله اعتدى مجازا كونى
طالقا بطريق اسم المسبب على السبب لان الطلاق سبب لوجوب الاعتداد ولا يجعل مجازا عن طلقتك
لئلا يقع به طلاق ولا عن انت طالق او طلقتك لانهم يشترطون التوافق في الصيغة وحاصله
انه لما جاز ارادة المعنى الحقيقى جعل اللفظ كناية ولما تعذر ذلك جعل مجازا واما بتفسير علماء
الاصول فهو كناية على التقديرين لاستتار المراد فيه ثم اورد على التعبير عن الطلاق بالاعتداد
مجازا بطريق اسم المسبب على السبب انه مشروط بكون المسبب مقصودا من السبب ليصير بمنزلة
علة غائية فيتحقق اصالته على ما مر في باب المجاز وظاهر انه ليس المقصود من الطلاق هو
الاعتداد واجيب بان الشرط في اطلاق اسم المسبب على السبب هو اختصاصه بالسبب

ليتحقق الاتصال من جانبيه ايضا كاختصاص التمسل بالارادة والمجرم بالعبث ونحو ذلك والاعتداد شرعا
بطريق الاصالة يختص بالطلاق لايوجد في غيره الا بطريق التبع والشبه كالموت وحدوث حرمة المصاهرة
وارتداد الزوج وغيرها وقد يقال ان اعتدي في باب الاضمار اي طلقتك فاعتدي او اعتدي لاني
طلقتك ففي المدخول بها يثبت الطلاق وتجب العدة وفي غيرها يثبت الطلاق عملا بنيته ولا تجب العدة
قوله وكذا اي مثل اعتدي استبري لانه تفسير له وتوضيح لما هو المقصود من العدة اعني طلب
براءة الرحم من الحمل الا انه يحتمل ان يكون للوطي وطلب الولد وان يكون للتزوج بزوج آخر فاذا
نوى فيه ثبت الطلاق اقتضاء والمباحث المذكورة في اعتدي آتية ههنا **قوله** وكذا انت واحدة
مرفوعة او منصوبة او موقوفة يحتمل ان يراد انت واحدة في قومك او واحدة في النساء في الجمال
او منصوبة اعتدي ليس لغيرك او تطليقة واحدة على انها وصف للمصدر فاذا نوى ذلك وقع
الطلاق بمنزلة انت طالق طلقة واحدة ولا دلالة على البينونة في الصور الثلث فيقع الطلاق
الرجعي ولا يخفى عليك ان قوله انت واحدة ليست من باب الكناية بتفسير علماء البيان
وانما هو من قبيل المحذوف لكنه كناية باعتبار استتار المراد **قوله التقسيم الثالث** للفظ باعتبار ظهور
المعنى عنه وخفائه ومراتب الظهور والخفاء فباعتبار الظهور ينحصر في اربعة اقسام الظاهر والنص
والمفسر والمحكم وظاهر كلامهم مشعر بان المعتبر في الظاهر ظهور المراد فيه سواء كان مسوقا له اولا وفي النص
كونه مسوقا للمراد سواء احتمل التخصيص والتاويل اولا وفي المفسر عدم احتمال التخصيص والتاويل
سواء احتمل النسخ اولا وفي المحكم عدم احتمال شيء من ذلك وهذا هو الموافق لكلام المتقدمين وقد
مثلوا للظاهر بقوله يا ايها الناس اتقوا ربكم وكقوله الزانية والزاني الآية والسارق والسارقة الآية فيكون الاربعة
اقساما متباينة بحسب المفهوم واعتبار الحيثية متداخلة بحسب الوجود الا ان المتاخرين
انها اقسام متباينة وانه يشترط في الظاهر عدم كونه مسوقا للمعنى الذي يجعل ظاهرا فيه وفي النص احتمال
التخصيص والتاويل وفي المفسر احتمال النسخ وفي المحكم
المعنى ما يدل على هذا **قوله** ثم ان زاد الوضوح اي يجيء الوضوح دون المعنى العائد الى الظهور لان الوضوح
فوق الظهور ولانه المذكور في عبارة القوم في النص والمفسر والمحكم دون الظهور **قوله** بان سيق
الكلام له دال على ان زيادة الوضوح في النص هو بكونه مسوقا للمراد فان اطلاق اللفظ على معنى شرعي

معناه

187

ومسوقه لشيء آخر غير لازم للاول فاذا دلت القرينة على ان اللفظ مسوق له فهو نص فيه من نصصت الشيء
رفعته ونصصت الدابة استخرجت منها بالتكلف سيرا فوق سيرها المعتاد **قوله** حتى صار مفسرا باب
التاويل في اولت الشيء صرفته ووجهته وهو اعتبار دليل يصير المعنى به اغلب على الظن من المعنى
الظاهر والتفسير مبالغة الفسر وهو الكشف فيراد به كشف لا شبهة فيه وهو القطع بالمراد ولهذا
يحرم التفسير بالرأي دون التاويل لان التاويل ظن بالمراد وحمل الكلام على غير الظاهر بلا جزم فيقبل الظاهر والنص
لان الظاهر يحتمل غير المراد احتمالا بعيدا والنص يحتمل احتمالا ابعد دون المفسر لانه لا يحتمل غير
المراد اصلا **قوله** ثم انه زاد اي الوضوح حتى انسد احتمال النسخ ايضا كما انسد احتمال التخصيص والتاويل
والمراد بنسخ المعنى لان المحكم يحتمل في زمن الوحي نسخ الالفاظ بان لا يتعلق به جواز الصلوة وحرمة
القراءة على الجنب والحائض يسمى محكما من احكمت الشيء اتقنته وبناء محكم ما هو في الانتقاض وقيل
من احكمت فلانا منعته فالمحكم ممتنع من التخصيص والتاويل ويرد عليه النسخ والتبديل
واعتبر فخر الاسلام في المحكم زيادة القوة لا زيادة الوضوح حيث قال فاذا ازداد قوة وهو المناسب
للاحكام وعدم احتمال النسخ وايضا الفائق المفسر في الوضوح بحيث لا يحتمل اصلا فلا معنى لزيادة
الوضوح عليه نعم يزداد قوة بواسطة تأكد وتأبيد يدفع عنه احتمال النسخ مسوقا للمراد ولم يبينه
من المفسر والمحكم لانه يكون بوجوه مختلفة كما اذا كان الكلام في نفسه مما لا يحتمل التاويل ويدل لا النسخ
او لحقه قول او فعل قاطع لاحتمال التاويل ويدل او اقترن به ما يمنع التخصيص او يفيد الدوام والتأبيد
قوله كقوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا امثال للظاهر والنص واشار الى ان الكلام الواحد بعينه
يجوز ان يكون ظاهرا في معنى نصا في معنى آخر فانه ظاهر في حل البيع وحرمة الربوا الا انه مسوق للتفرقة بينهما
ردا على الكفرة القائلين بتماثلهما ثم اورد مثالا آخر يكون الظاهر باعتبار لفظ والنص باعتبار لفظ آخر
وهو قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع اي انكحوا الطيبات لكم معدودات بهذا
العدد مثنى وثلاث وثلاثا ثلاثا واربعا اربعا فان لفظ انكحوا في النكاح لان الامر للوجوب الا انه مسوق لاثبات
العدد فيكون نصا فيه باعتبار قوله مثنى وثلاث ورباع وقد استدل على كونه مسوقا لاثبات العدد لا لجواز الاول
ان حل النكاح قد علم من غير هذه الآية كقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم فان حمل على قصد فائدة جديدة اولى
الا انه يتوقف على كون هذه الآية متأخرة عن تلك الآية ان الامر لو ورد مقيدا بقيد ولم يكن في ذلك

الشرع واجبا فهو لاثبات القيد كقوله عم بيعوا سواء بسواء وهذا يوافق ما قررناه ايمة العربية من ان الكلام
لو اشتمل على قيد زائد على مجرد الاثبات والنفي فذلك القيد هو مناط الافادة ومتعلق الاثبات
والنفي ومرجع الصدق والكذب وقيد الشرع ان يكون غير واجب احترازا عن مثل قوله عم الا وانّ كل
قتيل وعبد الحديث **قوله** المنظير ان الاولان اورد الكلام المفسر والمحكم مثالين فالمثال الاول للمفسر هو
قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون والمثال الاول للمحكم هو قوله تعالى والله بكل شيء عليم وللكلام في التمثيل بالمحكم
نظر لانه ان اشترط في المحكم ان يكون عدم احتمال النسخ باعتبار لفظ دال على الدوام والتأبيد كما في قوله عم
الجهاد ماض الى يوم القيمة فليس في قوله تعالى والله بكل شيء عليم ما يدل عليه فلا يكون محكما وان اشترط ان يكون
ذلك بحسب محل الكلام بان لا يكون المعنى في نفسه مما لا يحتمل التبديل او لم يشترط شيء منهما الامرين على
التعيين بل اريد عدم احتمال النسخ باعتبار لفظ دال عليه او باعتبار محل الكلام فقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم
اجمعون ايضا محكم لان اخبار الله تعالى لا يحتمل النسخ لتعاليه عن الكذب والغلط ومبنى هذا الاعتراض
على تباين الاقسام الاربعة واشتراط احتمال النسخ في المفسر وقد يجاب بان المفسر هو قوله الملائكة كلهم
اجمعون من غير نظر الى قوله فسجد والآن الاقسام الاربعة تحققه في هذه الآية فان الملائكة جمع ظاهر
في العموم وبقوله كلهم ازداد وضوحا فصار نصا وبقوله اجمعون انقطع احتمال التخصيص فصار مفسرا
وقوله فسجد اخبار لا يحتمل النسخ فيكون محكما وفيه نظر لان نسخ المعنى لا يتصور الا في كلام دال على حكم
للقطع بانه لا معنى للفظ المفرد فاذا اعتبر في المفسر احتمال النسخ فلا بد من ان يكون كلاما مفيدا للحكم
واعترض ايضا بان قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون لا يصلح مثالا للمفسر لانه قد استثنى ابليس فيكون
محتملا للتخصيص واجيب بان الاستثناء منقطع لان ابليس من الجن ورد بان الاصل في الاستثناء
الاتصال وعد ابليس من الملائكة على سبيل التغليب وهو باب واسع في العربية ولهذا يتناوله الامر
في قوله اسجدوا لآدم بل الجواب ان الاستثناء ليس بتخصيص فان قيل انه تعالى قال فاقتلوا المشركين كافة فينبغي ان
لا يحتمل النسخ لانقطاع الوحي فلا يكون مفسرا قلنا المراد الاحتمال في زمن الوحي واما بعده فلا شيء من القرآن
واما بعده فلا شيء من القرآن يحتمل للنسخ ومثله يسمى محكما لغيره فيشمل الظاهر والنص والمفسر والمحكم والكل
اي الظاهر والنص والمفسر والمحكم يوجب الحكم اي ثبوته قطعا ويقينا وعند البعض حكم الظاهر والنص وجوب
العمل واعتقاد حقية المراد لا ثبوت الحكم قطعا ويقينا لان الاحتمال وان كان بعيدا قاطع لليقين ورد

بانه لا عبرة باحتمال لم ينشأ عن الدليل والحق ان كلا منها قد يفيد القطع وهو الاصل وقد يفيد
الظن وهو ما اذا كان احتمال غير المراد مما يعضده دليل **قوله** الا انه يظهر التفاوت عند التعارض فيقدم
النص على الظاهر والمفسر عليهما والمحكم على الكل لان العمل بالاوضح والاقوى اولى واحرى ولان فيه جمعا بين الدليلين
بحمل الظاهر مثلا على احتمال الآخر الموافق للنص مثاله قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ظاهر في حل ما فوق الاربع
من غير المحرمات وقوله تعالى مثنى وثلث ورباع نص في وجوب الاقتصار على الاربع فيعمل به وقوله عم
يتوضوا لكل صلوة نص في مدلوله يحتمل التأويل بحمل اللام على انها للتوقيت وقوله عم المستحاضة تتوضأ
لوقت كل صلوة مفسر فيعمل به **قوله** والذي خفي اي المراد من اللفظ فخفاؤه اما لنفس اللفظ او لعارض
يسمى خفيا والاول اما ان يدرك المراد بالعقل اولا الاول يسمى مشكلا والثاني اما ان يدرك المراد بالنقل
او لا يدرك اصلا والاول يسمى مجملا والثاني متشابها فهذه الاقسام متباينة بلا خلاف والمشكل ماخوذ
من اشكل على كذا اذا دخل في اشكاله وامثاله بحيث لا يعرف الا بدليل يتميز به والمجمل من اجمل الحساب اي رده
الى الجملة واجمل الامر ابهمه فان قيل ينبغي ان يكون الخفي ما يخفى المراد منه بنفس اللفظ لانه من مقابلة الظاهر
وهو ما ظهر المراد منه بنفس اللفظ قلنا الخفاء بنفس اللفظ فوق الخفاء بعارض فلو كان خفاؤه بنفس اللفظ
لم يكن في اول مراتب الخفاء فلم يكن مقابلا للظاهر **قوله** ان كان الخفاء للفظ فيما خفي فيه لمزية اي على ما
هو ظاهر فيه في المعنى الذي تعلق به الحكم ثبت في حقه الحكم كالطرار فانه سارق كامل ياخذ مع حضور
المالك وتيقظه فله مزية على السارق من البيت في معنى السرقة وهو الاخذ على سبيل الخفية فيقطع وان كان
لنقصان في ذلك لا يثبت كالنباش فانه ناقص في معنى السرقة لعدم المحافظة بالموتى فلا يقطع
قوله ومثل اي الحاق باطن الفم بالظاهر في الغسل حتى يجب غسله وبالباطن في الوضوء حتى لا يجب
او بالعكس لان التطهير هو المذكور في الجنابة يدل على التكلف والمبالغة في التطهير وذلك في غسل
باطن الفم دون تركه ولان التطهير في الصوم اكثر وقوعا من الكبرى فهي بالتخفيف اليق وترك المبالغة
فيها ارفق واما داخل العين فايصال الماء اليه يورث العمى فالحق بالباطن في الطهارتين دفعا للحرج فان قيل
معنى التطهير معلوم لغة وشرعا الا انه مشتبه في وقوع داخل الفم والانف كاية السرقة في الطرار والنباش فيكون
من قبيل الخفي لا المشكل قلنا لا نسلم انه معلوم شرعا قبل الطلب والتأمل كيف والاختلاف فيه
باق بعد وتحقيقه ان معنى التطهير غسل جميع ظاهر البدن الا ان فيه غموضا لا يعلم قبل الطلب والتأمل

الخفي ما يكون عبارة عن زيادة

الخفاء اللفظ لنقصان فلا يقطع النباش وان كان معنى السرقة متناول اليه

لان معنى التطهير لغة النظافة وشرعا غسل ظاهر البدن

ان جميع ظاهر البدن هو البشرة والشعر مع داخل الفم والانف وبدونه قوله اوالاستعارة عطف على قوله الغموض في المعنى كقوله تعالى واكواب من فضة كانت قواريرا قواريرا من فضة اى تكونت من فضة وهى مع بياض الفضة وحسنها في صفاء القوارير وشفيفها فاستعار القوارير للتشبيه بها في الصفاء والشفيف لستعارة الاسد للشجاع ثم جعلها من الفضة مع ان القارورة لا تكون الا من الزجاج فهى من الاستعارة غريبة بديعة قوله والمجمل هو ما خفى المراد منه بنفس اللفظ خفاء لا يدرك الا ببيان من المجمل سواء كان ذلك لتزاحم المعانى المتساوية الاقدام كالمشترك او لغرابة اللفظ كالهلوع او الانتقال من معناه الظاهر الى ما هو غير معلوم كالصلوة والزكوة والربوا قوله والمتشابه ما خفى بنفس اللفظ ولا يرجى دركه اصلا كالمقطعات في اوايل السور المسميت بذلك لانها اسماء الحروف يجب ان تقطع في التكلم كل منها عن الآخر على حدة وتسميتها بالحروف المقطعات مجاز لان مدلولاتها حروف اولان الحروف تطلق على الكلمة قوله واليد والوجه ونحوهما مثل العين والقدم والسمع والبصر والحى وجواز الرؤية بالعين وامثال ذلك مما دل النص على ثبوت الله تعالى مع القطع بامتناع معانيها الظاهرة على الله تعالى لتنزهه عن الجسمية والجهة والمكان فهذا كله من قبيل المتشابه يعتقد حقيقة ولا يدرك كيفية وبعضهم يجعل المقطعات اسماء السور والوجه مجازا عن الرضا واليد عن القدرة او يجعل الكلام المذكور فيه الوجه واليد ونحوهما تمثيلا لا يعتبر في مفرداته تشبيه فلا يكون من قبيل المتشابه وربما يستدل على ثبوت الامور المذكورة لله تعالى بانها صفات كمال في الشاهد والله تعالى موصوف بصفات الكمال فيجب ان يكون موصوفا بها الا انا قاطعون بامتناع الجارحة والجهة في حقه تعالى فيكون الكيفية مجهولة لا يرجى دركها والجواب انه كمال في المخلوق وربما يكون نقصانا في الخالق وقد يقال ان الستر يعني هو مانع للرؤية والكرامة يكون عن عيب ونقصان في المستتر والله تعالى منزه عن ذلك فيجب ان يكون مرئيا فيجاب بانه يجوز ان لا يكون لامتناع الرؤية او لغاية العظمة والكبرياء الالهية وجلاله والحق انه ثبت بالدليل القاطع بثبوت هذه الامور فيكون حقا الا انه لا يرجى دركه الكيفية فيكون من المتشابه لا ثبات الرؤية لا تحتاج الى الجهة والمقابلة بدليل ان الله تعالى يرانا فلا يكون من المتشابه لانا نقول الكلام في الرؤية وتحقيق هذه المسئلة في علم الكلام قوله وحكم الخفى الطلب اى الفكر القليل لينال المراد والاطلاع على ان خفائه لمزية او نقصان وحكم المشكل التامل اى التكلف والاجتهاد في الفكر ليتميز المعنى عن اشكاله في المشكل الكثير وحكم المجمل الاستفسار وطلب البيان من المجمل فبيانه قد يكون شافيا يصير به المجمل مفسرا كبيان الصلوة والزكوة وقد لا يكون كبيان الربوا بالحديث الوارد في الاشياء الستة ولذا قال عمر رضي الله عنه خرج النبي عم من الدنيا ولم يبين

لنا ابواب الربوا فيحتاج الى طلب لضبط الاوصاف الصالحة للعلية ثم تامل لتعيين البعض وزيادة صلوحه لذلك وحكم المتشابه التوقف عن طلب المراد مع اعتقاد حقيته بناء على قراءة الوقف على الا الله الدالة على ان تاويل المتشابه لا يعلمه غير الله ورجحها ابو حنيفة على قراءة الوقف على الراسخون في العلم الآتية على انهم ايضا يعلمون تاويل المتشابه والاول انه اليق بالنظم لانه لما ذكر ان من القرآن متشابها جعل الناظرين فيه فريقين الزايغين عن الطريق والراسخين في العلم اى الثابتين المتقنين الذين لا انتهاء لعلمهم وتشكيكهم فجعل اتباع المتشابه حظ الزايغين بقوله تعالى فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تاويله وجعل اعتقاد الحقية مع العجز عن الادراك حظ الراسخين بقوله والراسخون في العلم يقولون آمنا به اى نصدق بحقيقته سواء علمناه او لم نعلم هو من عند الله تعالى وفيه نظر لما لا يخفى على الراسخين في العربية انه لو قصد ذلك لكان الاليق بالنظم ان يقال واما الراسخون في العلم التام على ذكر المذهب اى المذهب القايلين بان الراسخين يعلمون تاويل المتشابه عطفا للراسخين على الله تعالى وتركا للوقف على الا الله يكون يقولون كلاما مبتدأ موضحا لحال الراسخين بحذف المبتدأ اى هم يقولون والحذف خلاف الاصل وهكذا صرح جار الله في الكشاف والمفصل بتقدير المبتدأ في جميع ما هو من هذا القبيل وفيه نظر لان الجملة الفعلية صالحة للابتداء معنى من غير احتياج الى اعتبار حذف المبتدأ وايضا يحتمل ان يكون يقولون حالا من المعطوف فقط اعنى الراسخون العالم التقابل قوله لما اشتمل عليه ذهب بعضهم الى ان الراسخين يعلمون تاويل المتشابه لان الخطاب بما لا يفهم وان جاز عقلا فهو بعيد جدا وتخصيص الحال اعنى يقولون بالمعطوف مع ان الاصل لاشتراكها بين المعطوف والمعطوف عليه او في من الخطاب بما لا يفيد اصلا ولا تناقض في حصر الحكم على معطوف عليه معطوف قوله لما يذكر دون غيرهما مثل ما جاءنى الا زيد وعمرو اى لا بكر وخالد اه رأى الجواب بان فايدة الخطاب بالمتشابه هو الابتلاء فان الراسخ لا يمكن ابتلاؤه بالامر بطلب العلم لمن له حرب من الجهل لان العلم غاية متمناه فكيف يبتلى به وانما قال ضرب من الجهل لانه لا تكليف للجاهل الذى لا يعلم شيئا فالراسخ للعلم نوع من الابتلاء ولمن له حرب من الجاهل نوع آخر وابتلاء الراسخ اعظم النوعين بلوى لان البلوى في ترك المحبوب اكثر من البلوى في تحصيل غير المراد واعمها جدوى اى نفعا لانه لما شق فثوابه اكثر فان قيل لم من آية الا وقد تكلم العلماء في تاويلها من غير

Library Digitised Collections

Author/s:
Muddaris, Muhammad

Title:
F silk malak al-huhar

Date:
1132 [1720]

Persistent Link:
http://hdl.handle.net/11343/23210

File Description:
Part 3

قوله اى المشهور يفيد علم طمانينة والطمانينة زيادة توطين وتسكين يحصل للنفس على ما ادركته فان كان المدرك يقينيا فاطمئنانها زيادة اليقين وكماله يحصل للتيقن بوجه مكة بعدما يشاهدها واليه اشار بقوله تعالى حكاية وليكن ليطمئن قلبي فان كان ظنيا فباعتبار جانب الظن بحيث يكاد يدخل في حد اليقين وهو المراد هنا وحاصله سكون النفس عن الاضطراب بشبهة الا عند ملاحظة كونه احادا لاصل فالمتواتر لا شبهة في اتصاله صورة ومعنى وخبر الواحد في اتصاله شبهة صورة وملوظ ومعنى حيث لم تتلقه الامة بالقبول والمشهور في اتصاله شبهة صورة لكونه احادا لاصل لا معنى لان الامة قد تلقته بالقبول فكان دحكما دون اليقين وفوق اصل الظن فان قيل لما كان في الاصل خبر واحد ولم ينضم اليه في الاتصال بالنبي عم ما يزيد على الظن فيجب ان يكون بمنزلة خبر الواحد قلنا اصحاب النبي عم تنزهوا عن وصمة الكذب على الغالب الراجح من حالهم التصادق فيحصل الظن بمجرد اصل النقل عن النبي عم ولم يحصل زيادة وتمكن بدخوله في حد التواتر وبلوغه الامام بالقبول فيوجب علم الطمانينة وليس المراد ان نشبههم عن وصمة الكذب ان يعلم صادق قطعا بحيث لا يحتمل الكذب والا كان المشهور موجبا علم اليقين لان القرن الثاني والثالث وان لم نزكيهما عن الكذب الا انه لا دخل في حد التواتر وما بعد القرون الثلثة فالاكثر اخبار الاحاد نقلت بطريق التواتر لتوفر الدواعي على نقل الاحاديث وتدوينها في الكتب وفي كلامه اشارة الى ان خبر الواحد لما لم يكن رواية الاول جبرها عن وصمة الكذب لا يفيد علم الطمانينة وان دخل بعد ذلك في حد التواتر كما يشهد من الاخبار الكاذبة في البلاد قوله والثالث وهو خبر الواحد يوجب العمل دون العلم وقد دل قوله ولا سمع ولا بصر اى لا يتبع ما ليس لك به علم ان يتبعون الا الظن على استلزام العمل العلم فذهب طائفة الى انه لا يوجب العمل ايضا احتجاجا بنفي اللازم وهو العلم على نفي الملزوم وطائفة الى انه يوجب العلم ايضا احتجاجا بوجود الملزوم على وجود اللازم والنص منع اللزوم بتخصيص لدفع الدليل وظاهره غير موجبة الا انه اعتمد على ظهور وهو ان اتباع الظن قد ثبت بالادلة وعموم للايتين في الشخاص والازمان على ان العلم قد يستعمل في الادراك جازما كان او غير جازم والظن قد يكون الوهم ويستدل على كون خبر الواحد موجبا للعمل اما الكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة الاية وذلك لان لعل ههنا للطلب والايجاب لامتناع الترجي على الله والطائفة بعض من الفرقة واحد او اثنان لان الفرقة على الثلثة فصاعدا وبالجملة لا يلزم ان يبلغ حد التواتر فدل على ان قول الاحاد لحق حب الحذر وقد

بان المراد الفتوى في الفروع بقرينة التفقه وبان تخصيص العموم بغير المجتهدين بقرينة ان المجتهد لا يلزمه الحذر بخبر لانه ظني والمجتهد فيه سائغ ويحمل على ان كونه مظهر للايجاب والطلب محل نظر ثم قوله كل فرقة وان كان عاما الا انه خص بالاجماع على عدم خروج واحد من كل بلدة واما السنة فلانه عم قبل خبر بريدة في الهدايا وخبر سلمان في الهداية والصدقة حين اتى بطبق رطب فقال هذا صدقة فلم يا كل منه وامر اصحابه بالاكل ثم اتى بطبق رطب فقال هذا هدية فاكل فامر اصحابه بالاكل ولانه عم كان يرسل الافراد من اصحابه الى الافاق لتبليغ الاحكام وايجاب قبولها على الانام وهذا اولى من الاول لجواز ان يحصل للنبي عم بصدقهما علم اي ما يدل على القبول دون الوجوب فان قيل هذا اخبار احاد فكيف يثبت به كون خبر الواحد حجة وان لم يبلغ التواتر فلا اقل من الشهرة وربما يستدل بالاجماع وهو انه نقل من الصحابة وغيرهم من اهل الاستدلال بخبر الواحد وعملهم به في الوقائع المختلفة التي لا تكاد تحصى وتكرر ذلك وشاع من غير نكير وذلك يوجب العلم عادة باجماعهم كالقول الصريح وقد دل سياق الاخبار على ان العمل في تلك الوقائع كان بنفس خبر الواحد وما نقل من انكارهم بعض اخبار الاحاد انما كان عند قصوره في افادة الظن ووقوع ريبة في الصدق قوله والاخبار في احكام الاخرة وبيانه مستقلان على كون خبر الواحد موجبا للعلم وتقرير الاول ان خبر الواحد في احكام الاخرة من عذاب القبر وتفاصيل الحشر والصراط والحساب والعقاب وغير ذلك مقبول بالاجماع مع انه لا يفيد الا الاعتقاد لانه لا يثبت به عمل الفروع وتقرير الثاني ان خبر الواحد يحتمل الصدق والكذب وبالعدالة يترجح جانب الصدق حيث لا يبقى احتمال الكذب وهو معنى العلم وجوابه انا لم يترجح جانب الصدق الى حيث لا يحتمل الكذب اصلا بل التعارض ثابت بان خبر الواحد لا يوجب اليقين وانما احتمال الكذب قائم وان كان مرجوحا والا لزم القطع بالنقيضين عند اخبار العدلين بهما وجواب الاول وجهان احدهما ان الاحاديث في باب الاخرة منها ما اشتهر فيوجب علم الطمانينة ومنها ما هو خبر الواحد فيفيد الظن وذلك في التفاصيل والفروع ومنها ما تواتر واعتضد بالكتاب وهو الجمل والاصول فيفيد القطع وثانيهما ان المقصود من احكام الاخرة عقد القلب وهو عمل فتكتفيه خبر الواحد واعترض عليه بانه يلزم عقد القلب في غير احكام الاخرة وهو معنى العلم وقد تبقى فساده وجوابه ان الاحاديث في احكام الاخرة انما وردت لعقد القلب والجزم بالحكم ورفع غيرها عملا دون الاعتقاد فوجب الاتيان بما كلف به في كل منهما قوله فصل حاصله ان الراوي اما معروف بالرواية او مجهول اما المعروف فان كان معروفا بالفقه يقبل سواء وافق القياس ام لا وان لم يوافق

الثالث

قياسا اما فيقبل او لا فيرد واما المجهول فاما ان يظهر حديثه في القرن الثاني او لا فان لم يظهر يجوز العمل في القرن
لا بعده وان ظهر فاما ان يشهد له السلف بصحة الحديث فيقبل او يردوه فلا يقبل او سكتوا عنه فيقبل او يقبل
البعض ويرد البعض مع نقل الثقات عنه فان وافق قياسا يعمل والا فلا **قوله** وحديثه يقبل الى العمل
بحديث الراوي المعروف بالرواية والثقة سواء وافق القياس ام لا حتى يكون ثبوت الحكم به لا بالقياس
او خالف حتى يثبت موجبه لان موجب القياس وذهب اصحاب الشافعي الى ان العلة ان ثبتت
بنص راجح على الخبر في الدلالة فان كان وجوده في الفرع قطعيا فالقياس مقدم وان كان ظنيا فالتوقف وان
ثبتت لا بنص راجح فالخبر مقدم وعن الحسن البصري انه لا خلاف في تقدم القياس ان ثبتت العلة بنص قطعي
وفي تقدم الخبر ان ثبتت بنص ظني وانما الخلاف فيما استنبطت من اصل قطعي ولنستدل المص على
تقدم الخبر بوجهين الاول ان الخبر يقين باصله لانه من حيث انه قول الرسول عم لا يحتمل الخطأ وانما الشبهة
في عارض النقل حيث يحتمل الغلط والنسيان والكذب والقياس محتمل باصله اذ العلة التي يبنى
عليها الحكم فانها لا يتحقق يقينا الا بنص او اجماع وهو امر عارض ولا شك ان متيقن الاصل راجح على محتمله الثاني
انه على تقدير ثبوت العلية قطعا يحتمل ان يكون خصوصية الاصل شرطا لثبوت الحكم وخصوصية الفرع
مانعا عنه فيكون تطرق الاحتمال الى القياس اكثر فيؤخر عن الخبر الذي لا يتطرق الاحتمال فيه الا في طريقه
نقله وهو عارض ثم ترك الصحابة القياس بخبر الواحد متواتر المعنى وان كان احادها غير متواتر فيكون اجماعا بالخبر
قوله لكنه اي خبر الراوي المعروف بالرواية فقط دون الفقه ان خالف جميع الاقيسة التي لا تكون ثبوت
اصولها بخبر راوي غير معروف بالفقه لا يقبل عندنا وفيه بحث اما اولا فلان الشبهة في القياس في موارد
حكم الاصل وتعليله في الجملة وتعين الوصف الذي به التعليل ووجود ذلك الوصف في الفرع ونفي المعارض
في الاصل ونفيه في الفرع واما ثانيا فلان الظاهر من حال عدول الصحابة نقل الحديث بلفظه ولهذا نجد
في كثير من الاحاديث شك الراوي وان استفاض النقل بالمعنى عند العلماء لتعذر لفظ الحديث بالرواية
والتدوين واما ثالثا فلانه نقل عن كتاب الصحابة انهم تركوا القياس بخبر الواحد الغير المعروف
بالفقه وقد نقل صاحب الكشف ما يشير الى ان هذا القول مستحدث وان خبر الواحد مقدم على القياس
من غير تفصيل وما روي من استبعاد ابن عباس رضي الله عنه قول ابي هريرة في الوضوء مما مسته النار ليس لعدها
للقياس بل استبعاد الخبر لظهور خلافه وقد يستدل في الكتاب بدل على وجوب العمل بالقياس وهو قوله تعالى فاعتبروا
وخبر الواحد

321

لا يصلح ناسخا للكتاب ويجاب بانه لا عموم في الآية حتى يثبت قياسا يعارضه خبر الواحد ولو سلم
فلا حق منه القياس الذي يعارضه دليل قوي فلم يبق قطعيا ان العام الذي خص منه البعض يجوز الا خص
بالخبر والقياس **قوله** كحديث المصراة من صريت الماء اذا جمعته والمصراة الشاة التي جمع اللبن في ضرعها بالشد وترك الحلب
مدة ليغلطها المشتري بكثرة اللبن وقول المص ليغلطها المشتري سمينا فيه غلط وكذلك المحفلة روى ابو هريرة
ان امسكها وان سخطها ردها وصاعا من تمر وروي باحد النظرين ويروى من اشترى شاة محفلة فهو بالخيار
النظرين من بلغه ايام الحديث رواه وجه كون هذا الحديث مخالفا للقياس الصحيح الا تقدير ضمان العدوان
بالمثل ثابت بالكتاب وهو قوله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وتقديره
بالقيمة ثابت بالسنة وهي قوله من اعتق شقصا له في عبد قوم عليه نصيب شريكه ان كان موسرا فظاهرها
ثابت بالاجماع المنعقد على وجوب المثل او القيمة عند فوات العين فان قبل فيكون رد هذا الحديث
بناء على مخالفة القياس الكتاب والسنة والاجماع والاندراج في ذلك اجيب بانا لا نمنع الصواع
ليست من العدوان الصحيح لكنه بعد فسخ العقد ظهر انه تصرف في ملك الغير بلا رضاه لان البائع
انما رضي بحلب الشاة على تقدير ان يكون ملكا للمشتري فيثبت فيها الضمان بالثمن والقيمة قياسا على ضمان
العدوان الصريح وهذا التكلف هذا ذكره المص وظاهر كلام فخر الاسلام ان هذا الخبر ناسخ للكتاب والسنة
والاجماع في ضمان العدوان بالمثل او بالقيمة واوله بعضهم بان المراد انه ناسخ للكتاب والسنة والاجماع
على كون القياس حجة فالقول بنفي القياس انما حدث بعد القرن الثالث وصرح المص
في فصل الانقطاع بان هذا الحديث معارض لقوله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم
قوله واما المجهول ذهب بعضهم الى ان هذا كناية عن كونه مجهول العدالة والضبط لا معلوم
العدالة لا بكونه منقول الحديث او حديث فانه قبل عدالة جميع الصحابة ثابتة بالايات
والاحاديث الواردة في فضايلهم قلنا ذكر بعضهم ان الصحابي اسم لمن اشتهر بطول صحبة النبي عم على طريق
التبع له والاخذ منه وبعضهم انه اسم لمؤمن راى النبي عم سواء طالت صحبته ام لا الا ان الحكم بالعدالة
مختص بمن اشتهر بذلك والباقون كساير الناس فيهم عدول وغير عدول **قوله** تزوج بنت [illegible]
واصحاب الحديث يكسرونها **قوله** لما خالف عنده وذلك ان المهر لا يتاكد الا بالوطء او بقضاء
القاضي او بالتسليم المعقود عليه فاذا عاد المعقود عليه اليها سالما يستوجب عما بدله عوضا كما لو طلقها

قبل الدخول بها وكما لا كان البيع قبل القبض **قوله** لحديث فاطمة بنت قيس [illegible] الا تقوا
تمامقبله ابن عباس رضي الله عنه وقال به الحسن وعطاء والشعبي واحمد فكيف يكون مما رده الكل الاعم الان بجعل
للاكثر حكم الكل مع كونه مخالفا لنص الكتاب والسنة قال عم خير القرون الحديث فان قيل وقد قال عم امتي مثل
المطر لا يدرى اوله خير ام آخره فكيف التوفيق **قوله** قلنا الخيرية تختلف بالاضافات والاعتبارات والقرون
السابقة خير لنيل شرف قرب العهد بالنبي عم ولزوم سيرة العدل والصدق واجتناب المعاصي ونحو ذلك
على ما قال ثم يفشو الكذب واما باعتبار كثرة الثواب ونيل الدرجات في الآخرة فلا يدرى اليوم
ان الاول خير لكثرة طاعة وقلة معصية ام الآخر لايمانهم بالغيب طوعا ورغبة مع انقضاء زمان مشاهدة
انوار الوحي وظهور المعجزات وبالتزام طريق السنة مع فساد الزمان **قوله** في شرائط الراوي ولم يكتف بذكر
الضبط والعدالة **قوله فصل** لان الصبي الكامل التمييز ربما يكون ضابطا لكن لا يجتنب الكذب لعلمه بان الاثم عليه والكافر
ربما يكون متقيا على معتقده ولهذا قال القاضي عن عدالة الكافر المشهود عند طعن الخصم لو فسر العدالة بما فقط
ولم يحمل على ملازمة التقوى والمروة من غير بدعة وجعل علة منها اجتناب الكبائر وترك الاصرار على
الصغائر والمباحات على خسة النفس ودناءة الهمة كسرقة لقمة والتطفيف في الوزن بحبة والاجتماع
مع الارذال والاشتغال بالحرف الدنية فلا حاجة الى شمولها الاسلام لان الكفر اعظم الكبائر فيخرج بقيد العدالة
الكافر كما يخرج الفاسق والمبتدع **قوله** واما الضبط فلا يخفى ان الضبط بهذا المعنى لا يشترط في قبول الرواية
لا يسمعون اخبار الاعراب الذين لا يتصور منهم الاتصاف بذلك وشاع من غير نكير الا ان
هذا يفيد الرجحان على ما صرح به في سائر كتب الاصول واليه اشار فخر الاسلام بقوله وهو مذهبنا
في الترجيح **قوله فصل** في الانقطاع وهو قسمان ظاهر كالارسال وباطن وذلك اما لامر يرجع الى النقل بكونه
معارضا للكتاب او للخبر المتواتر او المشهور او بكونه شاذا فيما يعم به البلوى واما لامر يرجع الى
الناقل كنقصان في العقل كخبر المعتوه او الصبي او في الضبط كخبر المغفل او في العدالة كخبر الفاسق
والمستور او في الاسلام كخبر المبتدع واما لامر غير ذلك كاعراض الصحابة عنه وفي اصطلاح
المحدثين ان ذكر الراوي ليس كبعض الثقات جميع الوسائط فالخبر مسند وان ترك واسطة فمنقطع وان ترك
واسطة فوق الواحدة فمعضل عند المحدثين وان لم يذكر الواسطة اصلا فمرسل **قوله** ومرسل القرن الثالث
والرابع لا يقبل عندنا فيه الا باحد امور ثلاثة ان يسنده غيره وان يرسله [illegible] وعلم انه [illegible]

مخلفه وان يعضده قول صحابي او ان يعضده قول اكثر العلماء او ان تعلم من حاله انه لا يرسل الا برواية
عن عدل فان قيل اشتراط احد الخمسة غير بطلان التمسك بالمسند والاربعة الباقية ليس شيء منها بدليل
وانضمام غير المقبول الى غير المقبول لا يصيره مقبولا فلان المسند قد لا يثبت عدالة رواته فيقبل
المرسل ويعمل به وبانضمام آخر قد يحصل الظن او يقوى فيجب العمل وعند الشافعي تقدم على المسند استدل النافي
بان قبول الرواية موقوف على العلم بكون الراوي متصفا بالعقل والعدالة وغير ذلك من الصفات
المعتبرة في الرواية وعند عدم الراوي لا يعلم ذلك فلا يقبل واستدل القائلون بالقبول بثلثة اوجه اولها
ان [illegible] على انه الحصا فوق المسند الاول ارسال الصحابة وقولهم وجه الواسطة في البعض الثاني ان كلامنا
في ارسال العدل الذي لو اسند لا يظن انه كذب على من روى عنه والظاهر لا يظن به الكذب على من يجوز ان يكذب
فعدم ظن كذبه على النبي عم وهو معصوم اولى وقد عرفت ان ليس النزاع في مرسل الصحابي ومرسل
من علم حاله انه لا يرسل الا برواية عن عدل الثالث ان العادة جارية بان الامر لو كان واضحا
ساطعا عندهم ينقله من غير سند ولو لم يكن واضحا نسبه الى الغير ليتحمل الناقل ذلك العهدة الذي حمله [illegible]
فالمرسل يدل على انه واضح لانا نقول خلاف المسند ويمنع دعوى العادة بذلك بل ربما يرسل لعدم حاضرية قدم
الرواة وكيفية الاتصال ويسند الى العدول [illegible] وانه على ثقة ذلك المقام **قوله** ولا باس جواب عن
المستدل الاول ان فيه يجوز ان جهل الراوي مع بصفات الراوي لا يضر لان التعديل الى الناقل عدل ضابط فلانهم
بالنقل عن الرواة ولا يجزم بنقل الحديث ما لم يسمعه عن عدل [illegible] العدالة على الظن وان احتمل فربما
يظن غير العدل عدلا **قوله** الا يرى انه لما قال [illegible] كثيرا ما [illegible]
الثقة [illegible] اسمعيل [illegible] بن حسان وذلك مشهور
معلوم **قوله** كحديث فاطمة بنت قيس فيه بحث لان الكلام في العدل وهذا [illegible] روايته بالكذب
والسهو والنسيان لا لكونه في مقابلة عموم الكتاب والا لما كان لقوله حفظت او نسيت صدقت
او كذبت معنى وايضا [illegible] خبر الواحد غير متواتر ولا مفيد للقطع فكيف
يرد الحديث بمعارضتها [illegible] الراوي ان هذا كلام [illegible] ان ذاك كلام [illegible]
نفسه **قوله** والحديث [illegible] ان ذاك كلام الراوي وعلى ما روى من ابن عباس
ان النبي عم وصى [illegible] علي بن ابي طالب وهو معارض بقوله [illegible] الاية وذلك

من وجوه الاولى الام بالاستشهاد فجمله في حق ما هو شهادة تبصره برجلين او رجل وامراتين المجمل يكون بناء لجميع باسا وله اللفظ الطف ان قوله تعالى ذلكم اقسط عند الله واقوم للشهادة وادنى ان لا ترتابوا نص على ان لوني ما ينبغي به الوسه هو هذان النوعان وليس بعد الادنى شيء ثالث ما ذكرنا المعنى وانما اقتصر عليه لانه ربما يمنع الاجمال والحصر فيما ذكر بل انه ربما ان يترك بعض الامور الى الاجتهاد او الى الحديث ولان قوله تعالى ذلكم لشان ان المكره والادنى معناه اقرب من انتفاء الريب على ما هو المذكور في التنفير وذكر في المبسوط ليس المراد ان ذلكم ادنى معاوية في الدين بناء على

قولهم

حفل به كالبيعة الاسلام ومن ربة الامام وفصل الاصح لانه قد ورد فيه الحديث الصحيح بل المراد انه امر مبتدع لم يشع العمل به الى زمن معاوية لعدم الحاجة اليه لكن المروي عن علي رضي الله عنه عن النبي عليه السلام قضى بشاهد ان هذا الواحد ويمين المدعي وعن علي رضي الله عنه انه كان ببعض بابات هذه واليمين فعلى هذا لا يكون العمل به من مبتدعات معاوية قوله والحديث المحرمات صريح في كونه مخالفا للكتاب لا يحتج القياس على ما ذهب اليه المصنف فيما نقل عنه قوله وانما يرد خبر الواحد في معارضة الكتاب لان الكتاب مقدم لكونه قطعي متواتر النظم لا شبهة في متنه ولا في سنده لكن الخلاف انما هو في عموماته الكتاب وظواهره فمن يجعلها ظنية بعمل خبر الواحد اذا كان على شرائط العمل بالدليل ومن يجعل العام قطعيا فلا يعمل بخبر الواحد في معارضته ضرورة ان الظني يضمحل بالقطعي فلا يخص الكتاب ولا يزاد عليه ايضا لانه بمنزلة النسخ واستدل في ذلك بقوله عليه السلام يكثر لكم الاحاديث من بعدي فاذا روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى فما وافق فاقبلوه وما خالفه فردوه واجيب بانه خبر واحد وقد خص منه وقد خص هذا النص اعني المتواتر والمشهور فلا يكون قطعيا فكيف يثبت به مسئلة الاصول على انه مما يخالف عموم قوله تعالى وما اتيكم الرسول فخذوه وقد طعن فيه المحدثون بان في روايته يزيد بن ربيعة وهو مجهول او ترك في اسناده واسطة بين الاشعث وثوبان فيكون منقطعا وذكر يحيى بن معين انه حديث وضعته الزنادقة واليه الى ربه اتاه في صحته لاثبات الانقطاع او كون احد رواته غير معروف بالرواية فان قيل المشهور ايضا لا يفيد علم اليقين فكيف يعتبر في معارضة عموم الكتاب وهو قطعي اجيب بانه يفيد علم طمأنينة وهو قريب من اليقين والعام يعني بعد ما يكون حجة فهو قريب من الظن وقد انعقد الاجماع على تخصيص عموم الكتاب

325

بالخبر المشهور كقوله عليه السلام لا يرث القاتل وقوله عليه السلام لا تنكح المراة على عمتها وغير ذلك قوله عليه السلام البينة على المدعي واليمين على من انكر فخص جنس البينة على المدعي وجنس اليمين على من انكر فلا يجوز قوله والحديث بيع الرطب بالتمر وهو ما روي عن سعد بن ابي وقاص رضي الله عنه ان النبي عليه السلام سئل عن بيع الرطب بالتمر فقال اينقص اذا جف قالوا نعم قال فلا اذا الا انه لما ورد هذا الحديث على ابي حنيفة رحمه الله اجاب بان هذا الحديث دار على زيد ابن ابي عياش وهو ممن لا يقبل حديثه فاستحسن اهل الحديث منه هذا الطعن حتى قال ابن المبارك كيف يقال ابي حنيفة

قبل

لا يعرف الحديث وهو يقول زيد ابي عياش ممن لا يقبل حديثه كذا في المبسوط فلا يكون من اوجه الواحد بناء على معارضة للخبر المشهور وذكر في الاسرار وغيره انه يجوز ان لا يكون الرطب مطلقا للفوات وصف اليبوسة والانوع في لبنه عند صيرورته تمرا كالحنطة المقلية ليست حنطة على الاطلاق للفوات وصف الانبات والانوع في لبنه عند الحنطة مع الدقيق لا اعتبار لاختلاف الصفة لقوله عليه السلام جيدها ورديها سواء واعترض عليه بانه لا يلزم من عدم الاختلاف بالجودة والرداءة عدم اعتبار الاختلاف بالوصف اصلا لجواز ان يكون المعتبر بعض اختلاف الاوصاف وهو ما يكون موجبا لتبدل الاسم والحقيقة في العرف حتى ان الانبات بالتمر لا يعد امتثالا لطلب كالزيت والعنب فان قيل فيه دليل على ان علة الاستواء كون الوصف ليس من صنع العباد قلنا لم يدل العلة عدم تبدل الاسم والحقيقة والسلم فلا عبرة بالقياس في مقابلة الخبر قوله واما كونه مما اعطف على قوله واما المعارضة الخبر المشهور وكذا قوله واما باعراض الصحابة رضي الله عنه وكلا هما من اقسام الانقطاع بالمعارضة اما الاول فلان الخبر اذا مع عموم البلوى يعارض الادلة الدالة على وجوب التبليغ الاحكام وتاويله مقالات النبي عليه السلام او الادلة الدالة على عدالة الصحابة لان تدرك التبليغ اذا كان تدرك الكواجب لزم عدم وجوب التبليغ فلا يقبل فعلى هذا الا يكون قسما في الانقطاع بواسطة معارضة الكتاب او الخبر المشهور قلنا جعله قسما باعتبار انه يحتمل كلا مما ذكرتم مع عدم احتمال المعارضة للقضية العقلية وهي ان لو جاز هذا الحديث لاشتهر بتوفر الدواعي وعموم حاجة الكل اليه الا يخفى الا ان القضية ليست قطعية حتى يرد الخبر بمعارضتها لكن الاصل هو الاشتهار لكن

رب اصله فلعله الحديث وايضا ليس وجوب التبليغ الا يبلغ كل احد كل حديث الى كل احد بل على الكفاية
ولهذا قال تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون واما حديث الجهر بالتسمية فلو عندهم من قبيل
المشهور فان اهل المدينة اجمعوا على مثل معاوية وانكروه عن ترك الجهر بالتسمية وهو مروي
عن ابي هريرة رضي الله عنه وعن انس ايضا الا انه اضطربت رواياته بسبب ان عليا رضي الله عنه
كان يبالغ في الجهر وحاول معاوية وهو اهل امانة فيما يقوا على الترك وانس وروي الجهر عن عمر
وعلي وابن عباس ولهذا ذكره غيرهم ثم لا يخفى ان الجهر في الجهر اشارة ورعاية سمعه الراوي كما تم متن
انس وقد كان يسمع خلف النبي عم ايضا وهذا لا ينافي في سكتة الفاتحة على انه روي عن انس ان النبي عم
وابا بكر وعمر كانوا الجهر ولا بسم الله الرحمن الرحيم وايضا روي انه لما سئل عن الجهر والكبر قال لا ادري
هذه المسئلة والسبب ما ذكرناه واما الثاني وهو انقطاع الخبر بالمعارضة بسبب اعراض الصحابة
رضي الله عنه فلا معارض احتجاجهم على عدم قبوله وعلى ترك العمل به فيحمل على انه سهو او منسوخ لا يقال لا اجماع
مع مخالفة بعض الصحابة كيف والقول فان الطلاق يعتبر بحال الرجال مما ذهب اليه عمر وعثمان وعلي
رضي الله عنهم وراوي الحديث زيد بن ثابت لانا نقول والاجماع على الحكم بعدم التمسك بذلك الحديث
ولا يخفى ان المراد اتفاق غير هذا الراوي والا فهو يتمسك به لا محالة. قوله الا في الصدر الاول يعني القرن
الاول والثاني والثالث فانه يقبل لان العدالة فيها اصل بشهادة النبي عم وفي غير الصدر الاول
المستور بمنزلة الفاسق لان الفسق في اهل الزمان غالبا ولا بد من العدالة المرجح جانب الصدق
قوله وصاحب الهوى وهو الميل الى الشهوات والمستلذات من غير داعية الشرع والمراد المبتدع المائل
الى هواه في امر الدين فان بادر الى ان يجب الكفاية كغلاة الروافض والجهمية والخوارج فلا خلاف
في عدم قبول روايته لانتفاء الاسلام والا فالمشهور على انه يقبل والاية ان لم يكن يخش ... وضع الاحاديث
الا اذا كان داعيا الى هواه بذلك الحديث قوله للشرط المذكور اشارة الى ان المراد بالهوى ما يؤدي
الى الكفر قوله فصل في محل الخبر سواء كان خبرا عن النبي عم او لم يكن والمراد خبر الواحد ولهذا احتج المحل
في الفروع والاحكام لان الاعتقاديات لا يثبت باخبار الاحاد لا بتنائها على اليقين قوله واما العبادي فان
قيل ان ابن عمر اخبر اهل قبا بالتحول القبلة فاستداروا وكلهم وكان حتا وقد روي انه اخبرهم انس فيحتمل انهما
جاء جميعا فاخبرهم انهما جاء جميعا فاخبرهم لتمكن الشبهة وقد يجاب عنه بانه لا عبرة بالشبهة بعد ما ثبت

327

كون خبر الواحد حجة على الاطلاق بالدليل القطعي واعلم انه يثبت القياس مع الادلة القطعية على كونه حجة
لان الحدود وتحت مقدارات بالجنايات والاعاظم لا لأي ... في اثبات ذلك قوله مع سائر شرائط الرواية يخرج
الفاسق والمغفل ونحو ذلك وقيد الولاية يخرج العبد ومثل الصبي يخرج بكلا من الشيئين ثم في كل منها
لفائدة قوله صيانة لحقوق العباد يعني بشرط الامور المذكورة لئلا يثبت الحقوق المعصومة بمجرد
اخبار علل او تعليل لثبوت حقوق العباد بخبر يكون في معنى الشهادة وقوله ولان فيه معنى الالزام
تعليل لاشتراط الامور المذكورة فان قوله لا يثبت الا بكذا يتضمن الامرين جميعا قوله فيحتاج الى — زيادة
توكيدا ما لفظ الشهادة فلانها تنبئ على كمال العلم لان الشاهد مشتق من المشاهدة ولهذا شرط في الشهادة
لقوله عم اذا علمت مثل الشمس فاشهد والا فدع واما الولاية فلانها تتضمن كون المخبر ممن لا يتعدى — ضراعام
يتمكن من تنفيذ القول على الغير شاء او ابى وذلك من امارات الصدق واما العدد فلان طمأنينة
القلب بقول الاثنين اكثر منه بقول الواحد ولان هذا الواحد يعارضه البراءة الاصلية فيحتاج في ترجيح
جانب الصدق في انضمام شاهد آخر اليه قوله والشهادة باهلال الفطر يشترط فيها لفظ الشهادة والولاية والعدد وان لم — يكن
من اثبات الحقوق التي فيها معنى الالزام لان الفطر مما يخاف فيه التلبيس والترديد ودفع المشقة بخلاف الصوم
وهذا اظهر مما ذهب من ان في هذا القسم بناء على ان الوجوب ويتنفعون بالفطر وهو من حقوقهم وبابهم الامتناع
عن الصوم يوم الفطر فكان فيه معنى الالزام ولا يخفى ان انتفاعهم بالصوم اكثر والزامهم فيه اظهر مع انه يكفي فيه
شهادة الواحد قوله ما ليس فيه الالزام وذكر فخر الاسلام في موضع من كتبه ان اخبار المميز يقبل مثل الكفارات
والهدايا من غير انضمام التحري وفي موضع آخر انه يشترط التحري وهو المذكور في كلام الامام السرخسي ومحمد
ذكر القدر في كتاب الاستحسان وان لم يذكر في الجامع الصغير فيحمل على ان يكون المذكور في كتاب الاستحسان
تفسيرا لهذا فيشترط ويجوز ان يشترط استحسانا ولا يشترط رخصة ويجوز ان يكون فيه اصله روايتان قوله
مثل الاعتماد رف لا يشترط في الخبر بالوكالة والاذن وهما العدالة والتكليف والحرية سواء اخبر بانه وكيل
فلان وما ادون او اخبر بان فلانا وكل المبعوث اليه او وصله ما دون لان الانسان قلما يجد المستجمع للشرائط ليبعثه
لهذه المعاملات او لاخبار الغير بانه وكيل في ذلك غلط عبارة البعض مشعر بالتسليم لما حيث يقولون الانسان
قلما يجد المستجمع للشرائط يبعثه الى وكيله او غلامه قوله وان كان الى المخبر ما فيه الزام من وجه دون وجه فيشترط
اما العدالة على شيء صحيح وقيل لا بد من العدالة والاختلاف في انه وقع في لفظ المبسوط حيث قال لو ا

لفا هو المولى على عبده واخرج بذلك من ابرسله مولاه لم يكن حجة في قياس ابي حنيفة رح حتى يخبر رجلان او رجل
عدلان يوفر فجعل بعضهم العدالة للمجموع وبعضهم للرجل فقط وهو الاصح لان العدل نا فيرنى الاطيف ولانه رح
كم شرط في الرجلين العدالة كان ذلك صائعا ويكفي الايثال حتى يخبره رجل عدل ولم يذكر في المبسوط اطوعوا
ساير الشرايط اعني المذكورة والحرية والبلوغ لانعا ولا اثباتا فلذا قال فخر الاسلام وغيره لا انه يكمل
ان يشترط سايرشرايط الرواى عند ابي حنيفة رح حتى لا يقبل خبر العبد والمراة والصبي واما عندهما
فالاكثر اراى يكفون في هذا القسم قول كل مميز كما في القسم الذي لا الزام فيه لمكان للحرج والمضى
ودم تكثر اطرايي شرايط لكن لا يخفى انه يحصل به قصور في رعاية شبه علوم الالزام فقولهم رعاية رح
للشبهين تعليل للاكتفاء باحد الامرين العدد والعدالة قوله وهو الاجازة بان يقول له اخرت لك
ان تروى عن هذا الكتاب او مجموع مسموعاتي او مقروءاتي ونحو ذلك والمناولة ان يعطيه المحدث
بكتاب سماعه بيده وهو يقول اجزت ان تروى عني هذا الكتاب ولا يخفى ان مجرد اعطاء الكتاب
ليس وانما جوز طريق الاجازة ضرورة ان كل محدث لا يجد راغبا الى سماع جميع ما صح عنده فيلزم
تعطيل السنن وانقطاعها فلذا كانت رخصة قوله وهذا او سركه بحواب عما يقال ان السلف كانوا
يعيرون الاجازة والمناولة من غير علم المجاز له بما فيه قوله وامام يعنى ان الراوى لم يستعد منه
الذي كريلا اعتماد عليه اعتماد المقتدى على امامه قوله والخط لا يقبل عند ابي حنيفة لان المقصود من
في الكتاب عنده ليذكر العودالى ما كان عليه من الحفظ حتى يكون الرواية عن حفظ تام والحفظ الدائم
هما يجر على غير النبي عم لاشتغاله في زمان الاشتغال بانواع العلوم وفروع الاحكام وذكر في المعتمد ان الذي
ينبغي ان يكون محل الخلاف فيما هو مال الاثم بيذكره لكونه في هذا الكتاب والاقراء ولكن غلب على ظنه ذلك
قوله وديوان الغضا هو المجموع من قطع القراطيس مقال دونت الكتب اي جمعها ونقال الديوان المجامع الحاكم قوله
بقوله عم نصر الله امرا الحديث احتج باسل بالمعنى من غير نعم لواء كي لو سمع وكلم فلا دلالة في الحديث على عدم
الجواز غايته انه دعاء للناقل باللفظ لكونه افضل قوله ولانه مخصوص طوامع الكلم يعني لوجاز في الحديث
العام لكسن جامعه لما كثيره لا يقدر غيره على ما ويه تلك المعاني بعبارته وذلك بقوله عم الخراج بالضمان
ولا ضرر ولا ضرار في الاسلام والغرم بالغنم والجواب ان الكلام في غير جوامع الكلم القطع بانه معنى الحديث
لمعرفة الناقل مواقع الالفاظ والمعرفة في جواز ذلك ما ورد عن الصحابة به امر النبي عم بكذا ونهى عن كذا

او نقص في كذا او شاع ذلك من غير نكير فكان اتفاقا قوله فان كان محكما اي فيه المعنى بحيث لا يشتبه معناه
ولا يحتمل وجوها معتمدة على ما صرح به فخر الاسلام لا ما يحمل الشيخ على ما هو المصطلح في اقسام الكتاب
قوله لحديث عايشة رضي الله عنها وعن ابيها وقد يقال ان حديث الاب لا يوجب ان يكون النكاح
بلا ولي لان الدلالة يستعمل الى الابعد عند غيبة الاقرب قوله وان عمل الراوى بخلاف ما روى قبل
الرواية لا يخرج طوارا ان كان مذهبه فتركه بالحديث وكذا لم يعلم التاريخ لانه حجة بيقين فلا يسقط بالشك
قوله عن الزهري عن عايشة رضي الله عنها لذكر بينهما عروة وهو الراوى عن عايشة قوله بقصة
ذي اليدين هو عمير بن عبد عمرو ويسمى بذلك لانه كان يعمل بكلتا يديه وقيل لطول يديه استدلال بالقصة
على ان رد المروى عنه لا يكون جرحا وذلك ان النبي عم قبل رواية ابي بكر وعمر رض انه سلم على راس
الركعتين مع انه ذكر اولا لان سياق القصة يدل على انه انما عمل بقولهما لا بذلك وكلام النبي عم
انما جرى على ظن انه قد اكمل فكان في حكم الناسي وكلام الناسي لا يبطل الصلوة والتوارايات في ذلك
تحريم الكلام في الصلوة ناء وبين ماسدلانا تحريم الكلام في الصلوة كان بمكة وحدوث هذا الامر كان بالمدينة
لان رواية ابي هريرة وهو متاخر الاسلام وقد رواه عمران بن الحصين وصحبه متاخره كذا في شرح
السنة قوله وان احمل على نسيانه او يلائن تكذيب المفتي التي يروي عنه فان قيل ان اريد بالتكذيب النسبة
الى تعمد الكذب فليس بلازم لجواز ان يكون سهوا او نسيانا وان اريد به اعم من ذلك فلو اولويته لان	المروى
عنه ايضا شبه قلنا بالا نكار دون التكذيب والشهود بالحكم فيما لغا التوقف وقال لا بد بعد ذلك وقيل الخلاف
في الكافي فقط فلا خلاف وقيل الا ان يرجح احد ما على الآخر في الجزم فهو المعبر وان يبا ويا فقد فقطا
فلا يعمل بالحديث قوله ويكون جرحا عند ابي يوسف فقد عار وقد يستدل بانه يستلزم الانقطاع لكون احدهما
مسلاوجوابه ان عدم التذكر في حادثه لا يوجب كونه مسلا بحث يبطل خبره ولا يسلم الا ان من النسيان
والخفاء في ان من عمر وعمار على ضابط وايضا عدالة كل منهما وضبطه معروف فلا يدفع بالشك قوله ولم يحد عمر
وعلي رح فان قيل قد روى ان عمر رض نفى رجلا فلحق بالروم مرتدا فحلف والله لا اجب بانه سياسة لا لو كان حدا
لما حلف لان الحد لا يترك بالارتداد وغيره لان المسئلة اجتهادية لا قطع بها فيجوز ان يكون بغير اجتهاده
بذلك والانصاف ان قصة اعرابي وقع في كونه من المسجد وقهقهة الاصحاب بمحضر من كبار الصحابة وامر
النبي عم اياهم باعادة الوضوء والصلوة ليست اخفى من تغريب العام كان البكر ذكر النبي عم ورواه عبادة
من الصامت

قوله فان كان الطعن مجملا بان يقول هذا الحديث غير ثابت او منكر او مجروح او رواية متروك الحديث او غير العدل
لم يقبل لان العدالة اصل في كل مسلم نظرا الى العقل فالدين كانتها العصر الاول فلا يترك بالجرح المبهم طراز
ان يعتقد الجارح ما ليس بجرح جرحا وقيل يقبل لان الغالب من حال الجارح الصدق والعدالة
بكمال اسباب الجرح ومواقع الخلاف ضابطا لذلك فيقبل في جرح المبهم والا فلا قوله وما ليس بطعن شرعا
مثل ركض الخيل والمزاح وحمل الحديث في الصغر ومثل الارسال والاستكثار من فروع الفقه
وامثال ذلك قوله فصل في الافعال يعني الافعال التي لا ينفك عنها ام الجبلة كالقيام والقعود والاكل
والشرب فان ذلك مباح له ولامته بلا خلاف فيكون خارجا عن الاقسام او يدخل في المباح والزلة
يتعين معنى انه مباح لكن ايضا فعله على هذا يصح خص غير المقتدى به في المخصوص والزلة لا يجوز الكباير
ولا الصغاير قوله وواجب وفرض والاول الذي ثبت عنه بدليل يكون قطعيا لا ما اليه حتى ان قبله
واشتهاده ايضا قطعي لانه لا يقر على الخطا على ما كتبا اليه قوله وهو فعل من الصغاير يريد له ما ذكره بعض
المشايخ من ان زلة الانبياء هي الزلل من الافضل الى الفاضل ومن الاصوب الى الصواب لا عن الحق
الى الباطل وعن الطاعة الى المعصية لكن يعاتبون لجلالة قدرهم ولان ترك الافضل منهم له الواجب عن غيرهم
من غير قصد قال الامام السرخسي اما الزلة فلا يوجد فيها القصد الى عينها لكن قد يوجد القصد الى اصل
الفعل لانها اخذت من قولهم زل الرجل في الطين لما لم يوجد القصد الى الوقوع ولا الى الثابت بعد
الوقوع ولكن وجد القصد الى المشي في الطريق وانما يؤاخذ عليها لان ذلك عن نوع تقصير يمكن للمكلف الاحتراز عنه
الثلث وآما المعصية حقيقة فهي فعل حرام يقصد الى نفسه مع العلم بحرمته قوله فعله المطلق اي الخالي عن قرينة الوصف
والوجوب والاستحباب والاباحة وكونه زلة او سهوا او مخصوصا بالنبي عليه السلام فيه اربع مذاهب حاصل الاول الاتفاق
على عدم العلم بحكم ذلك الفعل بالنسبة الى النبي عم والاختلاف في انه هل يلزم منا الاتباع او يتوقف في الاتباع
ايضا وحاصل الاخير من الاتفاق على ان حكمه الاباحة للنبي عم والاختلاف في انه هل يجوز لنا الاتباع ام لا
واعترض على مذهب التوقف بانا اما ان لا نعلم الاتباع في الفعل وبدونه عليه فيكون حراما او لا يكون فيكون مباحا
فلا يتحقق القول بالتوقف والجواب انا لا نعلم ولا بد منهم لعدم علمنا بالحكم في حقهم لا يتحقق الاباحة وقد يقال
على الاول ان المراد بالمبالغة فيه والاتيان بالفعل ومثل الا يتوقف على العلم بصفته وعلى الثاني انا لا نسلم
ان الامر في الآية بمعنى الفعل والطريقة بل هو حقيقة في القول على ما سبق وعلى الثالث ان الاباحة ١٥

قوله

331

ليست مجرد جواز الفعل بل مع جواز الترك والا لم انه مستفن وما ضافيه اثبات الحرمة بلا دليل مع ان الاصل
في الاشياء الاباحة وعلى الرابع انه ان اريد بالاباحة جواز الفعل مع جواز الترك على ما هو المصطلح فلا دليل
وان اريد مجرد جواز الفعل بلا نزاع للواقفية ويمكن ان يقال المراد الاباحة بالمعنى المصطلح ومذهب الحكم الاصل
قوله فعند الاصول البعض حظه الوحي الظاهر لا الاجتهاد ولستدل عليه جريا بقوله تعالى ان هو الا وحي
يوحى فانه يدل على ان كل وحي ما ينطق عنه به انما هو وحي والمفهوم من الوحي ما القى الله تعالى اليه
بلسان الملك او غيره واجاب بانه لما كان مقيدا بالاجتهاد فكان حكما بالاجتهاد وايضا وحيا
لا نطقا عن الهوى ولستدل ايضا لذلك انه بالاجتهاد يحتمل الخطاء فلا يجوز الاعتداد به عن دليل
لا يحتمل الخطاء ولا يجوز بالنسبة الى النبي عم لوجود الوحي القاطع واشار الى الجواب بان اجتهاده
لا يحتمل القرار مع الخطاء فيتقرر على المجتهدات قاطع للاحتمال كالاجماع الذي سند الاجتهاد وبهذا
يخرج الجواب عن لستدل لهم الآخر وهذا انه لو جاز له الاجتهاد لجاز مخالفته لان جواز المخالفة من لوازم
احكام الاجتهاد لعدم القطع بان حكم الله تعالى هو واللازم باطل بالاجماع وقد يستدل بانه لو جاز له الاجتهاد
لما توقف في جواب سؤال بل اجتهد وبين ما يجب عليه من الجواب فاشار في تقرير القول المختار الى جوابه
وهو انه مامور به بالانتظار فهو شرط الاجتهاد على ان نفس الاجتهاد يقتضي زمانا ويستدل
على المختار بحسن اوجه الاول وجوب الاجتهاد وعليه بعموم قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار الثاني
وقوعه من الانبياء كداود وسليمان عم والاول بل بالغ في الثالث وقوعه منه عم في قصة الخثعمية
وجواز قبلة الصايم الرابع انه عالم بعلل النصوص وكان هو عالم بما يلزم العمل بخصوص النوع الذي يوجد
فيه العلة وذلك بالاجتهاد والخامس انه عم شاور اصحابه في كثير من الامور المتعلقة بالحروب وغيرها
فلا يكون ذلك الا لتقريب الوجوه وتحسين الراي لانه لو كان لتطييب قلوبهم فاذا لم يعلم براييهم كان ذلك ايهاما
او استهزاء فطيبا وان علم فلا شك ان الرواية اقوى ولذا جاز العمل براييهم عند عدم النص فرايه اولى
لانه اقوى قوله ولان الاصل في الشرايع هي قبلنا الخصوص بزمان الاول بل دليل على ان الكل تبع الاول
في الاعمال ودعا الى ما دعى اليه كابراهيم لقوله تعالى ومن ملة كما ان الاصل فيها الخصوص بمكان
بعث عليه في اهل مدين واصحاب الايكة وهو عم فبعث ارسل اليهم ولذا كان الاصل هو الخصوص
فلا يثبت العموم الى الايكة والازمنة والامم قوله وما ذكروا غير مختص بالاصول دفع ما اورده التفتازاني

الكامن
الخصاص

الابنى بالاصول دون الفروع وما ورد عليه ان بعض احكامهم مما طعنه النسخ فلا يعتد به ويكون معرّا
والامصدقا فاجاب بان النسخ ليس بعضه ابر بيانا لما علمهما انتهت مدته ارتفع ولم يبق لنا الاتباع وما بقي
لم منا الاتباع على انه شريعة نبينا محمد عم وعلى آله وصحبه وسلم **قوله** واختلف في غيرهما محل الخلاف في قول الصحابي
المجتهد بل يكون حجة على مجتهد غير صحابي لم يظهر له دليل من كتاب او سنة **قوله** واما التابع ما ذكره ابو
المتواتر في ظاهر الرواية لا تقليد لهم رجال ونحن رجال بخلاف قول الصحابي فانه جعل لاحتمال
السماع وزيادة الاصابة في الراى اى ببركة صحبة النبي عم وذكر الامام السرخسي انه لا اختلاف في انه
لا يترك القياس بقول التابع وانما المعتد الخلاف في انه هل يعتد به في اجماع الصحابة حتى لا ينعقد اجماعهم
مع خلافه وعندنا يعتد به وعند الشافعي لا يعتد به **فصل باب فيما يلحق الكتاب والسنة من البيان**
ولما بين اركان العام والخاص والمشترك ونحوها من جهة جريانها في الكتاب والسنة الا انه قدم
ذكرهما واتبع ذكر البيان اقتداء بالسلف في ذلك ثم البيان يطلق على فعل المبين كالسلام والكلام
وعلى ما حصل به التبيين كالدليل وعلى متعلق التبيين ومحله وهو العلم وبالنظر الى هذه الاطلاقات
قيل هو ايضاح المقصود وقيل العلم عن الدليل والى الاول ذهب المصنف وحصره في بيان
الضرورة وبيان التقرير وبيان التفسير وبيان التغيير وبيان التبديل ودليل الحصر ضبط وبعضهم جعل الاستثناء
بيان التغيير والتعليق بيان التبديل ولم يجعل النسخ من اقسام البيان لانه رفع الحكم لا اظهار الحكم الى ذلك الاوان
في السلام اعتبر كونه اظهارا لانتهاء مدة الحكم الشرعي والحق انه ان اريد بالبيان مجرد الاظهار فالمنصوص
فالنسخ بيان وكذا غيره من النصوص لبيان الاحكام ابتداء وان اريد اظهار ما هو المراد من الكلام السابق
فليس ببيان وينبغي ان يراد اظهار المراد بعد سبق الكلام له تعلق به والحاصل انه لا يشمل النسخ دون النصوص
الواردة لبيان الاحكام مثلا نحو الصلوة التخصيص ايضا من بيان التغيير لا انه قد ادرج
ذكره لما فيه من البحث في التفصيل ولم يعده مع الاستثناء والشرط والصفة والغاية فان قيل الغاية
ايضا بيان للمدخل فكيف جعلها بيانا لمعنى الكلام لا لازمه قلنا النسخ بيان انتهاء بقاء الحكم لانه هو
من جملة الكلام والمراد به خلاف الغاية فانه بيان لما هو معنى موضوع لاول الكلام حتى لا يتم الكلام
بدون اعتباره مثلا فاتموا الصيام الى الليل فلذا جعل الغاية بيانا لمعنى الكلام دون مدة
بقاء الحكم المستفاد من الكلام ثم كون النسخ تبديلا انما هو بالنسبة الينا حيث يفهم من اطلاق الحكم

التأبيد **قوله** ولا يجوز التخصيص اى تخصيص الكتاب بخبر الواحد لان خبر الواحد دون القياس لانه ظني الدلالة
والكتاب قطعي فلا يجوز تخصيصه بخبر الواحد لان التخصيص بعضه نسخ والنسخ لا يكون الا بما يساوى
او يكون فوقه وهذا مبني على ان العام قطعي فيما يتناوله وان قد يجاب بان عام الكتاب قطعي
المتن لا الدلالة والتخصيص انما يقع في الدلالة لانه رفع الدلالة في بعض الموارد فيكون تركا
ظنيا بظني وبعبارة اخرى الكتاب قطعي المتن ظني الدلالة والخبر بالعكس فكان لكل قوة من وجه فوجب
الجمع وهو اولى من ابطال الخبر بالكلية وقد يستدل بان الصحابة كانوا يخصون الكتاب بخبر الواحد من غير
نكير فكان اجماعا على جوازه وجوابه ان خبر الواحد قطعي عند الصحابة بمنزلة المتواتر عندنا لانهم سمعوه من النبي عم
مع انهم انما يخصون الكتاب بخبر الواحد والقياس **قوله** ولا يجوز تاخير البيان عن وقت الحاجة
الا عند من جوز تكليف المحال ولا اعتداد به وما روى من انه لما نزل قوله تعالى حتى يتبين لكم الخيط الابيض
من الخيط الاسود ولم ينزل من الفجر فكان احدنا اذا اراد الصوم وضع عقالين ابيض واسود فلا يزال ياكل
ويشرب حتى يستبين فهو محمول على ان هذا الصنيع كان في غير الفرض من الصوم ووقت الحاجة انما هو
الصوم الفرض **قوله** فبيان التقرير والتفسير يجوز موصولا ومتراخيا اتفاقا اى مساو سر الفرق بين الفاقة
والاشعرية اكثر المعتزلة والحنابلة وبعض الحنفية لا يجوز تاخير بيان المجمل عن وقت الخطاب فان قيل
كما في الخطاب على تقدير تاخير البيان قلت فائدة العزم على الفعل والتهيؤ له عند ورود
البيان فانه يعلم منه اجمالا امر الكونه بخلاف الخطاب بالمهمل فانه لا يفهم منه شيء ما اصلا وللاستدلال
على جواز تراخي بيان النسخ التغيير عن وقت الخطاب بقوله تعالى ثم ان علينا بيانه اى فاذا قرأناه
جبرائيل عليك فاتبع قراءته وتكرر فيه حتى ترسخ في ذهنك ان علينا بيان ما اشكل عليك من معانيه
وانما يحمل على بيان التغيير لان معناه اللغوي هو الايضاح ودفع الاشتباه واما تسمية التغيير بيانا ففي
الاصطلاح ولو سلم فبيان التغيير مراد اجماعا فلا يراد غيره دفعا لعموم المشترك ولو سلم ان اللفظ عام
وليس بمشترك فبيان التغيير قد خص منه بالاجماع **قوله** وبيان التغيير ان كان مستقلا في افادة حكمه
وان كان غير مستقل كالاستثناء ونحوه فلا يصح الا موصولا بحيث لا يعد في العرف منفصلا حتى
لا يضره قطعه بنفس او سعال ونحوهما وعند ابن عباس رضى الله عنه يجوز متراخيا تمسك الجمهور بقوله عم من حلف
على يمين ثم رأى غيرها خيرا منها وجه التمسك انه لو صح الانفصال لما اوجب النبي عم التكفير معينا بل قال **قوله** او يكفر

فليستبين

فان وجب احدهما لا بعينه فلا حنث مع الاستثناء فلا كفارة على التفسير الاول الواجب احد الامرين
وعلى هذا ينبغي ان يحمل كل كلام متصل على انه لو جاز التراخي لما وجب الكفارة اصلا لا معين ولا مخير
فان قيل قد روي ان النبي عم قال لاغزون قريشا فسكت ثم قال ان شاء الله تعالى وايضا سأله اليهود عن
وعن مدة لبث اصحاب الكهف في كهفهم فقال اخبركم غدا فتأخر الوحي خمسة عشر يوما ثم نزل ولا تقولن لشيء
اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله فقال ان شاء الله فيصح انفصال الاستثناء عن قوله اخبركم بايام فالجواب عن الاول
انه لسكوت لعارض من عطاس او سعال على ما ذكرنا من نحو تنفس او سعال جمعا بين الادلة وعن الثاني ان قوله ان شاء الله
لو لا يلزم ان يعود الى قوله غدا اخبركم بل معناه افعل ذلك اي اعلق كل ما اقول اني فاعله غدا
بمشيئة الله تعالى كما يقال لك افعل كذا وكذا فتقول ان شاء الله تعالى هذا محمل قول ابن العباس على انه
مراده انه يصح دعوى نية الاستثناء منه ولو بعد شهر على ما ذهب اليه البعض من جواز انفصال الاستثناء
نية وان لم يقع لفظا فان قيل بيان التفسير على تقدير الانفصال محتمل على اثبات حكم ونفيه في زمان
والاخر كان تغيير فجوابه انه لما وقع في كلام الله تعالى نحمله على وجه لا يلزم منه التناقض وذلك لا يجعل المجموع
كلاما واحدا موجبا للحكم على تقدير الشرط او الصفة مثلا وساكتا عن ثبوته ونفيه على تقدير عدمه
حتى لو ثبت بدليله او انتفى بناء على عدم دليل الثبوت على ما سبق في فصل مفهوم المخالفة
فان قلت فما معنى التفسير على هذا التقدير قلت معناه انما يعم الاطلاق على المبهم تقديرا لعدم التقييد
فيبعد كونه بعض المراد الذي يتكلم السامع على تقدير عدم المغير ولا يخفى انه على هذا التقدير يكون
جميع متعلق الفعل من قبيل بيان التفسير وقد يقال انه كان اولا للايجاب وبجعل البيان صار يجوز في
يمين ولا يخفى ان هذا انما يصح في بعض الشرط لا غير قوله واختلف في التخصيص بالكلام انه هل هو متراخ
ام لا وذكر المستقل للتحقيق والتوضيح دون التقييد لان التخصيص بالكلام لا يكون الا بالمستقل
وليس الخلاف في جواز قصر الخلاف على بعض ما يتناوله بكلام متراخ عنه ولا في الحاقه في انه
تخصيص حتى يصير العام في الباقي ظنيا او نسخ حتى يبقى قطعيا بناء على ان دليل النسخ لا يقبل
التعليل وقد نبهت على ان اشتراط الاستقلال والمقارنة في التخصيص مجرد اصطلاح ومع ان
المخصص عند الجمهور انما هي الاستثناء والشرط والصفة والغاية وبدل البعض على انه لا مشاحة لهم الى
على هذا الاصطلاح لتصريحهم بان العام لو اخرج منه البعض صار ظنيا يجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس

والحق ان التخصيص بكلام مستقل مقارن في غاية الندرة ثم الخلاف في جواز التراخي جار في كل
ما يستعمل في خلافه كالمطلق في المقيد والنكرة في المعين وبهذا احتج المستدل لان الشافعي بتوجيه التكليف
في الاثبات فلا اشكال العموم في شيء بموجبه استدل الاول انهم امروا بذبح بقرة معينة مع ان اللفظ مطلق
ورد بيانه متراخيا وانما قلنا انهم امروا بذبح بقرة معينة لان الضمير في قوله انها بقرة صفراء
فاقع لونها للبقرة المأمور بذبحها وللقطع بانهم لو ذبحوا ما فيها بمتجدد ولان الامتثال انما حصل
بذبح والجواب منع ذلك بل المأمور بذبحها كانت بقرة مطلقة على ما هو ظاهر اللفظ ولذا روي
ابن عباس رضي الله عنه وهو رئيس المفسرين لو ذبحوا اي بقرة لاجزأتهم ولكنهم شددوا على انفسهم فشدد
الله عليه وقد دل قوله تعالى وما كادوا يفعلون على انهم كانوا قادرين على الفعل وان السؤال على التعيين
كان تعنتا وتعللا ثم نسخ الامر بالمطلق وامر بالمعين واعترض بانه يؤدي الى النسخ قبل الاعتقاد
والتمكن من الفعل جميعا لانه لم يحصل لهم العلم بالواجب قبل السؤال والبيان والجواب انهم علموا ان بقرة
مطلقة واطلاق اللفظ كاف للعلم بذلك والتقييد انما وقع في التخصيص والتعيين قوله في قوله تعالى لنوح
عم فاسلك اي ادخل في السفينة من كل جنس من الحيوان ذكرا وانثى وادخل فيها اهلك واولادك
ثم خص ابنه بقوله تعالى انه ليس من اهلك قوله لان ما لغير العقلاء مذهب البعض وجمهور اصحاب ائمة اللغة
على انها تعم العقلاء وغيرهم فان قيل لو كان ما لغير العقلاء لما اورد ابن الزبعرى هذا السؤال وهو
من الفصحاء العارفين باللغة ولما سكت النبي عم عن تخطئته فالجواب انه انما اورده يقينا بطريق المجاز
او التغليب لان اكثر معبودات الامم الباطلة من غير ذوي العقول فغلب جانب الكثرة ولا يخفى ان التغليب
ايضا نوع من المجاز وقد روي ان النبي عم قال ما اجهلك بلغة قومك اما علمت ان ما لما لا يعقل فعلى هذا
يكون قوله تعالى ان الذين سبقت لهم لدفع احتمال المجاز لا للتخصيص العام قوله واصحابنا قالوا ان الخلاف مبني
على ان التخصيص بالمستقل نسخ عندنا وبيان تغيير عند الشافعي ثم رد ذلك فانه لا فرق عند الشافعي
بين التخصيص بالمستقل وبين الاستثناء في ان كلا منهما بيان تغيير لما افترقا في جواز التراخي بناء
على الاستقلال وعدمه واقول والمحققون من اصحاب الشافعي رح على ان الاستثناء تغيير بخلاف التخصيص
بالمستقل وغيره من المخصصات وذلك لان المراد في الاستثناء مجموع الافراد لكن لا يتعلق الحكم الا بعد الحكم
في البعض وسائر انواع التخصيص ليس كذلك بل هو بيان ودلالة على ان المراد البعض قوله في الاستثناء فقد
فصل لا يشتهر

فما بينهم ان الاستثناء حقيقة في المتصل مجاز في المنقطع والمراد صيغ الاستثناء واما لفظ الاستثناء فحقيقة
اصطلاحية في القسمين بلا خلاف فالصواب ان تعلم اولا القسمين ثم يعرف كل على حدة والمص
ذهب الى ان لفظ الاستثناء مجاز في المنقطع فلم يجعله من اقسام الاستثناء ثم اختار في عبارة القوم ان الاستثناء هو
الاخراج عن متعدد بالا واخواتها وعدل المص عن ذلك الى المنع عن الدخول لانه ان اريد الاخراج
عن الحكم فالبعض غير داخل فيه حتى يخرج وان اريد الاخراج عن تناول اللفظ اياه فلا اخراج لان التناول باق
بعد وان اريد بالاخراج المنع عن الدخول فهو مجاز يجب صيانة الحد عنه وانت خبير بان التعريفات لا دباء
مشحونة بالمجاز على ان الدخول والخروج ههنا مجاز اليه لان الدخول هو الحركة من الخارج الى الداخل والخروج
بالعكس قوله الا واخواتها احتراز عن ساير انواع التخصيص غير الشرط والصفة وبدل البعض والتخصيص
بالمستقل واطلاق التخصيص على الجميع فباعتبار انها قصر للعموم ونقض للشيوع على ما هو مصطلح
اهل فيه فان قيل يدخل في التعريف الوصف بالا وغير وسوى ونحو ذلك قلنا ان تحقق
تناول صدر الكلام وعمومه فهو للاستثناء والا فلا انتقاض لعدم التناول قوله فالواختيح كون
الاستثناء بيان تغيير اما التغيير فبالنظر الى شمول الحكم للجميع لولا الاستثناء واما البيان فبالنظر الى انه اظهر
ان المتكلم اراد البعض وهذا ظاهر في المذهب الاول وبين مختار عنده وهذا معنى قولهم موجب الكلام
بدون الاستثناء للكل فتغير الى الثبوت للبعض وفيه بيان ان المراد ثبوت الحكم للبعض وقال في التقويم
هو تغيير من حيث انه رفع البعض وبيان من حيث انه قرر الباقي قوله واختلفوا في كيفية عمله قد سبق الى الفهم
ان في الاستثناء المتصل تناقضا من حيث ان قولك لزيد علي عشرة الا ثلثة اثبات للثلثة في ضمن العشرة
ونفي لها صريحا فاضطروا الى بيان كيفية عمل الاستثناء على وجه لا يرد ذلك وحاصل اقوالهم ثلثة الاول
ان العشرة مجاز عن السبعة والا ثلثة قرينة الثاني ان المراد بعشرة معناها اي عشرة افراد فيتناول السبعة
والثلثة معا ثم اخرج منها ثلثة حتى بقيت سبعة ثم اسند الحكم الى العشرة المخرج منها الثلثة فلم يقع الاسناد
الا على سبعة الثالث ان المجموع اعني عشرة الا ثلثة موضوع بازاء سبعة حتى وضع لها اسمان مفرد وهو سبعة
ومركب وهو عشرة الا ثلثة قوله مع فرق آخر هذه مسئلة اختلاف فيها في ان الاستثناء من الاثبات علامة
نفي ام لا فعندنا نفي بدوره تكون صيغة الا ثلثة انما يثبت ثم وعند الشافعي ان حنيفة لا حتى يكون معناه
عدم الحكم بثبوت الثلثة وجعلها في حكم المسكوت عنه لا اثبات ولا نفي كما في التخصيص بالمستقل فانه

يثبت حكما مخالفا للحكم صدر الكلام اتفاقا قوله وهذا المذهب ذكر بعض المشايخ ان الاستثناء يعمل عندنا
بطريق البيان بمعنى الدلالة على ان البعض غير ثابت من الاصل كانه قيل على سبعة ولم يتعلق الحكم
بالعشرة في حق لزوم الثلثة فالاستثناء تصرف في الكلام يجعله عبارة عما وراء المستثنى وعند الشافعي بطريق المعارضة
بمعنى ان اول الكلام ايقاع للكل لكنه لا يقع لوجود المعارض وهو الاستثناء الدال على النفي عن البعض حتى كانه
قال الا ثلثة فانها ليست علي فلا يلزم الثلثة للدليل المعارض لا لان الكلام فيكون الكلام تصرفا في الحكم
فاجابوا بان الكلام قد يسقط حكمه بطريق المعارضة بعد ما انعقد في نفسه كما في التخصيص وقد لا ينعقد
تكلما كما في طلاق الصبي والمجنون الا ان الحاق الاستثناء بالثاني اولى لانه لو انعقد الكلام في نفسه مع انه
لا يوجب العشرة بل السبعة فقط لزم اثبات ما ليس من محتملات اللفظ لان السبعة لا تصلح مسمى للفظ
العشرة لا حقيقة وهو ظاهر ولا مجازا لان اسم العدد نص في مدلوله لا يحتمل غيره ولو سلم فالمجاز خلف الاصل فيكون
مرجوحا فاستدل المص لهذا المذهب على ان مراده بكونه بطريق المعارضة هو ان المستثنى منه عبارة عن القدر
الباقي مجازا والاستثناء قرينة على ما صرح به صاحب المفتاح قال ان استعمال المتكلم للعشرة في التسعة مجاز
والا واحدا قرينة المجاز قوله او قبله عطف على بعد الحكم اي اطلق العشرة على عشرة افراد ثم اخرج ثلثة قبل
الحكم ثم حكم على الباقي من العشرة وهو السبعة قوله حجته قد احتج الذاهبون الى المذهب الاول بانه
لا يقدر ان يراد بالعشرة كلها او سبعة لو لا الثالث والاول باطل للقطع بانه لم يقر الا بسبعة فتعين الثاني وايضا
لو كان المراد عشرة بكمالها لامتنع من الصادق مثل قوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما لما يلزم
من اثبات لبث خمسين ونفيه واجيب بان المراد باللفظ الكل والحكم انما يتعلق بعد اخراج البعض
فالكلام يتم تاما ويخرج عن الافادة وقد اورد في الملخص للمنهج من قبل الشافعي انه في الاستثناء بطريق
المعارضة دون البيان ولا ذهب المص الى ان القدر بانه يعمل بطريق المعارضة معناه القول
بالمذهب الاول جعلها محتجا على المذهب الاول تقرير الاول انه سبيل الى جعل المستثنى في حكم المسكوت
عنه لان اعدام التكلم الى القدر بعدم التكلم الموجود حقيقة غير معقول بل هو انكار للحقائق بخلاف
وجود التكلم مع عدم حكمه الى الاثر الثابت منه بناء على مانع فانه شايع مستفيض كالعام الذي خص منه
البعض يمتنع حكمه في القدر المخصوص فههنا يثبت التكلم بالكل وينعقد الكلام في الكل الا انه يمتنع
الحكم في القدر المستثنى لوجود المعارض وهو الاستثناء وتقرير الثانية ان اهل اللغة اجمعوا على ان الاستثناء

من النفي اثبات ومن الاثبات نفي وهذا صريح في ان الاستثناء يدل على ان حكم المستثنى مخالف لحكم الصدر
فيكون معارضا له في حكم المسكوت عنه وتقرير الثالثة انهم اجمعوا على ان قولنا لا اله الا الله كلمة توحيد اي
اقرار بوجود باري تعالى ووحدانيته فلو لم يكن عمل الاستثناء بطريق المعارضة واثباته حكما مخالفا لحكم الصدر لما دل
الاقرار بوجود الله تعالى بل ينفي الالوهية عما سواه والتوحيد لا يتم الا باثبات الالوهية لله تعالى ونفيها عما سواه
ولا شك انه لو تكلم بكلمة التوحيد دهري منكر بوجود الصانع يحكم باسلامه ورجوعه عن معتقده فثبت ان الاستثناء
يدل على اثبات حكم مخالف للصدر هذا التوزيع الحجج على وفق ما ذكره القوم احتجاجا بناء على ان عمل الاستثناء
بطريق المعارضة وانه من النفي اثبات وبالعكس وقد سبق ان هذا عبارة على المذهب الاول فيكون
حججا على اثباته وايضا انما تدل على بطلان المذهبين الاخيرين فيتعين الاول وذلك لانه لا يتحقق على المذهبين
الاخيرين حكمان على ان احدهما نفي والاخر اثبات بل حكم واحد فقط اما على المذهب الثاني فلانه انما يتعلق
الحكم بالصدر بعد اخراج البعض منه فلا حكم فيه الا على الباقي واما على المذهب الثالث فلان
مجموع المستثنى منه والمستثنى عبارة عن الباقي فلا حكم الا عليه هذا ولكن لا يخفى ان الحجة الاولى لا تدل
على نفي المذهب الثالث لانه ليس فيه اعدام التكلم بالاخصر الى التكلم بالاطول قوله تقرير السؤال
ظ من الكتاب وتوجيه الجواب منع الملازمة وهي قوله ان كان المراد بالنصف المستثنى نصف
الجارية لزم استثناء نصف الجارية وانما يلزم لو كان النصف مستثنى من المراد وليس كذلك بل هو
مستثنى من المتناول اي ما يتناوله اللفظ وهو الجارية بكمالها على ما سبق من ان الاستثناء عبارة عن منع
دخول البعض ما يتناوله صدر الكلام في حكمه وفيه بحث اما اولا فلان المستثنى منه هو اللفظ باعتبار
ما يتناوله بحسب الاستعمال وقصد المتكلم لا بحسب الوضع للقطع بانه لا يصح استثناء بعض الافراد الحقيقي
عن اللفظ المستعمل في معناه المجازي استثناء متصلا مثل جعلوا الاصابع في اذانهم الا اصولها بان يراد
بالاصابع الانامل ويخرج منها الاصل على انه استثناء متصل وما ذكره المص من هذا القبيل لانه اريد بالجارية
نصفها مجازا واخرج النصف منها باعتبار انها يتناول الكل بحسب الوضع واما ثانيا فلانه غير اعتراض الى
مرابا عن اشكال الضمير وتقرير اعتراضه انا حافظون بان قال لشريب الجارية الا نصفها لم يرد
بالجارية نصفها والا لزم استثناء نصفها من نصفها وهو باطل قطعا وايضا يلزم التسلسل لان استثناء
النصف من الجارية يقتضي الايراد بالنصف واخراج النصف من النصف يقتضي الايراد

339

بالربع واخراج النصف من الربع يقتضي الايراد بالثمن وهكذا الى غير النهاية واجاب ان قائلون بان الضمير
يعود الى الجارية بكمالها الا الى نصفها مع القطع بان مدلول الجارية وضميرها واحد على ما ذكره المص بل انه يراد
بالجارية معناها المجازي وبضميرها معناها الحقيقي على عكس ما هو المشهور في صيغة الاستخدام قوله
والجواب اجاب عن الحجة الاولى بان القول بان الاستثناء يعمل بطريق المعارضة لا يستعمل في غيره حقيقة
ولا مجازا ولما كان هذا ضعيفا بناء على ان المجاز باعتبار اطلاق اسم الكل على البعض شايع في الكلام
بان يطلق اسم زيد ويراد بعض اعضائه قال والصحيح ان الارادة مجاز فالاصل عدم المجاز
لا يصار اليه الا بدليل وههنا يصح الارادة الكل ويكون تعلق الحكم بعد اخراج البعض ولا يخفى
عليك ان هذا دليل مستقل في نفي المذهب الاول ولا بد في جعله جوابا عن الحجة الاولى من تكلف
واجاب عن الثانية بان قول اهل اللغة ان الاستثناء من الاثبات نفي وبالعكس مجاز لوجود الا انهم
اجمعوا على انه للاخراج وتكلم بالباقي بعد الثنيا يتحقق بالاستثناء بعض الكلام عن ان يكون موجبا
ويجعل الكلام عبارة عما وراء المستثنى فظاهر الاجماع متناف فلا بد من الجمع بينهما بحمل الاول على
المجاز وعدل المص عن هذا الوجه لضعفه لان الاجماع على الاخراج مم ولو سلم فيجوز ان يحمل على انه تكلم بالباقي
بحسب وضعه وحقيقته واثبات ونفي بحسب اشارته على ما صرح به في الاسلام من ان كونه نفيا ثابت
اشارة ولا شك ان الثابت بالاشارة ثابت بنفس الصيغة وان لم يكن السوق لاجله والثاني
ان القول بكون الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس انما يصح على المذهب الاول دون الاخيرين وقد ابطلنا
المذهب الاول بما سبق من الدليل فيبطل صحة كون الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس فوجب
تاويل الاجماع عليه الثالث ان القول بكونه من النفي اثباتا وبالعكس لا يصح في كثير من الصور كقوله عم
لا صلوة الا بطهور على ما يأتي واعلم ان كلام المص مبني على ان القول بكون الاستثناء من النفي
اثباتا وبالعكس انما يصح على المذهب الاول بل هو عينه واما على المذهبين الاخيرين فلا حكم على المستثنى
اصلا لا بالنفي ولا بالاثبات وفيه نظر لان جمهور القائلين بالمذهب الثاني كابن الحاجب وغيره
قايلون بان الاستثناء من النفي اثبات وبالعكس بمعنى انه اذا اخرج من العشرة ثلثة ثم تعلق بالعشرة
المخرج منها الثلثة الحكم بالثبوت وبالثلثة الحكم بعدم الثبوت قوله ووجه المجاز الا طريق هذا
المجاز اطلاق الاخص على الاعم والملزوم على اللازم وذلك لان انتفاء حكم الصدر لازم للحكم بخلاف حكم
الصدر

حكم الصدر

لانه كلما تحقق الحكم بنقيض حكم الصدر انتفى حكم الصدر من غير عكس كما في قوله عم لا صلوة الا بطهور فان
وهو عدم الصحة منتف عن الصلوة بطهور ولم يتحقق الحكم بالحكم بنقيضه وهو الحكم بصحة كل صلوة
فغير وا حكم الصدر بالحكم بنقيض حكم الصدر تعبيرا عن اللازم بالملزوم فقالوا هو من النفي اثبات وبالعكس
قال هذا التقويم ان قولهم هو من النفي اثبات ومن الاثبات نفي اطلاق على ظاهر الحال مجازا لا انك لو قلت
على الف الا عشرة لم يجب العشرة كما لو نفيتها ولكن عدم الوجوب على المقر ليس بنص فان للوجوب عليه سبيل
لعدم دليل الوجوب قوله وبين نفيا واثباتا اورد دليلين على ان الاستثناء في مثل لا صلوة الا بطهور لا يجوز
ان يكون اثباتا وان كان من النفي الاول انه لو كان اثباتا لكان معناه صلوة بطهور ثابتة اي صحيحة وقد سبق
ان النكرة الموصوفة تعم بعموم الصفة فيكون المعنى كل صلوة بطهور صحيحة وهذا باطل لان بعض الصلوة
الملصقة بالطهور باطلة كالصلوة الى غير جهة الكعبة وبدون النية ونحو ذلك وهذا في رعاية الشاذ
للقطع بان مثل قولنا اكرمت رجلا عالما لا يدل على اكرام كل عالم وكون الوصف علة تامة للحكم بحيث
لا يحتاج الى شرط آخر غير مسلم في شيء من الصور فضلا عن جميع الصور والقول بعموم النكرة الموصوفة مما وقع
فيه كثير من علماء الحقيقة فضلا عن القائلين بان الاستثناء من النفي اثبات وبالعكس ولا نزاع لاحد في ان من
حلف لا اكرم الا رجلا عالما يكرم عالم واحد واما من حلف لا اجالس الا رجلا عالما فان له ان يجالس علماء
او اكثر بناء على ان الوصف قرينة على ان المستثنى هو النوع لا الفرد بخلاف ما لو قال لا اجالس الا رجلا
ان القائلين بعموم النكرة الموصوفة لا يشترطون في العموم الاستغراق الثاني ان قوله لا صلوة سلب كلي بمعنى ان
لا شيء من الصلوة بجائز والسلب الكلي عند وجود الموضوع نقيض الايجاب الكلي المعدول المحمول
فيكون المعنى كل واحد من افراد الصلوة غير جائز الا في حال اقترانها بالطهور فيجب ان يتعلق الاستثناء بالطهور
بكل صلوة لانه لو تعلق بالبعض لزم جواز البعض بلا طهور ضرورة والا لم يشترط الطهور الا في بعض الصلوة
وهو باطل والا لم يتعلق الاستثناء بكل فرد والاستثناء من النفي اثبات لزم تعلق اثبات ما نفى عن الصدر بكل فرد
من افراد الصلوة جائز في حال اقترانها بالطهور وهو باطل لما مر فان قلت معنى تعلق الاستثناء بكل واحد
ان البعض الذي هو المستثنى قد اخرج عن الحكم المتعلق بكل واحد وهو عدم الجواز ولا يثبت له حكم مخالف له
الجواز فلا يلزم جواز كل صلوة متصفة بالطهور قلت الحمل على هذا التقدير يصح الا في الاول لا في البعض افراد الصلوة
له الا بدليل آخر مبني على ان يكون قوله عم لا صلوة جائزة في حال من الاحوال الا في حال اقترانها بالطهور

ان كل صلوة فهي غير جائزة الا في تلك الحالة فانها جائزة ح كما يقوله ما جاء في القوم الا راكبين يعني جاؤا راكبين
الا ما شئت من جهة ان الحكم المنسب على الحالة المستثناة يكون نقيضه هو المنفي في صدر الكلام وبالعكس لا من جهة
ان تعلق الاستثناء بالبعض يستلزم جواز بعض الصلوة بلا طهور فانه مما لا يدل عليه فيه فضلا عن الحكم كيف
والحكم الكلي في صدر الكلام انما هو عدم الجواز ولا دلالة على ان المشروط بالطهور هو جواز البعض دون
البعض نعم للقائل ان يقول ان الموضوع في صدر الكلام نكرة دالة على فرد ما وانما جاء عمومها من ضرورة
وقوعها في سياق النفي ففي جانب الاستثناء يوجد ايضا ذلك الموضوع ولا يعم لكونه في الاثبات فيكون المعنى
لا صلوة جائزة الا في حال الاقتران بالطهور فانها اي هذا الحكم ويثبت لبعضها وهو جواز شيء من الصلوة
او بعض السلب الكلي هو الايجاب الجزئي كما يتناوله ما جاء في القوم الا راكبا قوله فان قيل حاصل السؤال ان الكلام في
عموم النكرة الموصوفة وقد ذكرتم في مثل لا اجالس الا رجلا عالما ان له ان يجالس كل عالم فيلزم ههنا
ايضا ان يصح كل صلوة بطهور وهذا قوله يكون الاستثناء من النفي اثباتا واما حاصل الجواب انا قائلون بالعموم
لكن لا يلزم منا الحكم بجواز كل صلوة بطهور بل يلزم منا عدم الحكم بعدم جواز كل صلوة بطهور وهذا اعم من الحكم
بالجواز والعام لا يستلزم الخاص واما جواز ان يجالس كل عالم فانما هو بالاباحة الاصلية لا بدليل الاستثناء وذلك
انه باليمين انما حرم مجالسة غير العالم فبالاستثناء اخرج العالم عن تحريم المجالسة فبقي مباح المجالسة بحكم الاصل قوله
وايضا لا نم الخصم قاطع على عموم النكرة الموصوفة انما يثبت لزوم العموم في مثل لا صلوة الا بطهور بطريق الذوق
وهو انما يسلم في باب القياس ان لو اقتضت اثبات العلة بطريق الايماء ان الوصف حكم بوصفين
بطريق الاستثناء كما في قوله افعصيت امري ضعف ما فرضتم الا ان يعفون فان العفو
علة سقوط المفروض فيه هنا لو كان الاستثناء اثباتا لكان الاقتران بالطهور علة لعدم الجواز فيلزم
جواز كل صلوة مقترنة بالطهور ضرورة وجود الحكم عند وجود العلة وفيه نظر لانه طريق ظني وقد قام صح
الادلة القاطعة على ان مجرد الطهور ليس علة للجواز بل يتوقف الى اسباب وعلى انه لو سلمنا لم يقع
الجواز لانتفاء الحكم بعدم شرط او وجود مانع فمن اين يلزم جواز كل صلوة بطهور واما حاصل انهم قايلون
بان مثل قولنا ما كتبت الا بالقلم يدل على ثبوت الكتابة بالقلم لكن لا يلزم منه ان لا يتوقف الكتابة على شيء
آخر قوله وهذا اقوى ويرد الخصم ان يمنع كونه دليلا لا دالة مع احتمال الانقطاع وكون الاصل
في الاستثناء هو الاتصال لا يعد عذرا في العدول عن الاصل بقرينة عدم ظهور ما يصلح للمستثنى وه

منه والاوجه ان يقال ان قوله الا خطاء مفعول او حال او صفة مصدر محذوف فيكون مفرغا والاستثناء
المفرغ متصل لانه معرب على حسب العامل فيكون من تمام الكلام ويفتقر الى تقدير مستثنى منه عام مناسب
له في جنسه وصفه قوله واكلمة التوحيد جواب عن الحجة الثالثة وتوجيهه ظاهر فان قيل لزوم وجوده
بطريق الاشارة اعتراف بمذهب الخصم فانه يدعي انه يفيد الاثبات بطريق العبارة بمعنى ان يكون
السوق لاجله بل يدعي ان مدلول اللفظ ولزوم وجوده بطريق الحزم على الوجه المذكور يقتضي
ان لا يصير الدهري التارك للصانع مؤمنا بهذه الكلمة وهو خلاف الاجماع اجيب عن الاول بان
محل الخلاف سواء هو هذا الحكم اعني كون الاستثناء من النفي اثباتا وسوية بطريق الاشارة في
المقصود لا يوجب الا ان لولا انتفائه في مثل لا صلوة الا بطهور وعن الثاني بانه من الاول على الا تم الا علب
وحكم بالاسلام عملا لظاهر قوله عليه السلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله الحديث قوله
وما قيل حاوله ابن الحاجب وغرضه رد المذهب الثالث بوجوه الاول انه مطعون
بان المراد من كل من المستثنى والمستثنى منه دالة الاستثناء ومعناه الافرادي والمعترض لا يعقل بجزء
منه الدلالة على جزء معناه الثاني انه خارج عن قانون لغة العرب لانه لم يعهد مركب من ثلثة الفاظ
ولا مركب اعرب بجزء الاول وهو غير مضاف الثالث انه يلزم عود الضمير الى جزء الاسم في مثل اشتريت
الجارية الا نصفها الرابع ان اهل اللغة اجمعوا على ان الاستثناء اخراج بعض من كل وعلى تقدير ان يكون
عشرة الا ثلثة اسما للسبعة التحقيق هذا الصرف فاشار المص الى منع الوجه الثاني ونقضه وحله على وجه
يندفع به الوجوه الاربعة اما المنع فلانا لا نم انهم لم يعهدوا في لغة العرب لفظ مركب من اكثر من كلمتين فان
كثيرا من الاعلام كذلك مثل تأبط شرا وبرق نحره وامثال ذلك واما النقض فهو ان مثل ابي عبد الله
علم مركب من ثلثة كلمات مع ان الاعراب في وسطه لا ذيله قولنا جاءني ابو عبد الله ورايت ابا عبد الله
ومررت بابي عبد الله واما الحل فهو ان لا نريد انه لم يحصل في لغة العرب مركب الموضوع الشخصي من اكثر من
كلمتين فمسلم لكن الذي يلزم بان المستثنى منه والمستثنى واداة الاستثناء عبارة عن الباقي لم يرد وانه
موضوع له بالشخص عند القائل بعلبك ومعدي كرب بل المراد انه موضوع له بالنوع بمعنى انه يثبت من الواضع
انه لما ذكر ذلك فهم منه الباقي كما ثبت منه انه لما غير صيغة فعل بالفتح الى فعل بالضم وكسر العين يفهم منها
معنى المبني للمفعول ولما ركب زيد مع قايم وجعلا في حيز فهم منه الحكم بثبوت القيام الى غير ذلك

من القواعد العرفية والنحوية فانها اوضاع كلية وان اريد انه ليس في اللغة مركب الموضوع
النوعي من اكثر من كلمتين فظاهر الفساد فان جميع المركبات موضوعة بالنوع على معنى انه
يثبت بالنوع من الواضع انه لما ذكر اسم جنس ووصف بما يخص بعض القواعد فهم
منه ذلك النوع فالموضوع النوعي كثير اما المركب من اكثر من كلمتين فيكون الاعراب في وسطه
كما يرى ويكون لاجزائه دلالة على معانيها الافرادية لانها كلمات ولا يصير المجموع كلمة واحدة حتى
يكون كل من المفردات جزء الكلمة فيمتنع عود الضمير بل يكون الى المستثنى منه بمنزلة
عوده الى المبتدا في مثل زيد ابوه قايم مع انه جزء المركب الموضوع بالنوع وهذا المعنى
لا ينافي الاجماع المجمع عليه لانه مما يفيده لاداة الاستثناء ومعانيها الافرادية ليست مما يكون
في الموضوعات النوعية اقول واما المنع فجوابه الاستقراء ونقل اهل اللغة واما النقض بمثل تأبط
شرا فمدفوع بما ذكره الكشاف في جواب ما قال الامام محمد التسمية ثلثة اسما فصاعدا
فكيف يكون الكلمة التهجي لها اسماء السور وذلك انه قال ان التسمية بثلثة اسماء فصاعدا مستكره
بعيد وخروج عن كلام العرب لكن اذا جعلت اسما واحدا على طريقة حضرموت واما غير مركبة
سوى اسماء العدد ولا اشكال فيها لانه من باب التسمية بما حقها ان تحكى حكاية كما سموا بتأبط شرا
او برق نحره كما لو سمي بزيد منطلق او بيت من الشعر والاخفاء في ان مثل عشرة
الا ثلثة ليس بمحكي بل هو بحسب العوامل واما النقض بمثل ابي عبد الله حيث اعرب في هذا على المعنى
واما الحل فليس بمستقيم لان المقصود دفع التناقض المتوهم في الاستثناء حيث اسند الحكم الى الكل
واخرج البعض فالقول بكون المركب موضوعا للباقي وضعا كليا ليس مما يخفى على احد
او يقع فيه اختلاف ويصح ان يكون مقابلا للمذهبين الاولين لكنه لا يبقى بالمقصود
ولان المفردات مستعملة في معانيها الافرادية من ان يراد بالعشرة الثلثة عشر افراد والحكم
باثباتها وهو الثاني فهو اما ان يراد السبعة افراد وهو المذهب الاول او يراد عشرة افراد لكن
يتعلق الحكم بها بعد اخراج الثلثة وهو المذهب الثاني فحمل القول بان المجموع موضوع
للسبعة بالنوع لا يغني من الحق شيئا بل التحقيق في هذا المقام ما ذكره بعض المحققين وهو ان
عشرة اخرجت منها ثلثة هي السبعة لان العشرة التي اخرجت منها ثلثة عشرة ولكن

في وسطه ففي غاية
الفساد لان ابن الحاجب
مدار عدمه جمع قطع
والابواب والاول وهو غير
مضاف وقول الاخر ان مميز
لتيم

من السبعة بعشرة والعشرة بعد اخراج الثلثة وقبله مفهوم واصلوليت السبعة بعشرة حال
على حال الطلق او قيد لا ان اغامى الباقى من العشرة بعد اخراج الثلثة كما يقال اربعة نحسب الهالله
وانما ليست باربعة انما هي الحاصل من ضم الاربعة الى الثلثة ثم ان السبعة ربوة في مثل عشرة
الا ثلثة فانه في مثل عشرة الا ثلثة فلان هذا التركيب حقيقة في عشرة موصوفة بانها
اخرجت منها ثلثة كان مجازا في السبعة وهو المذهب الاول وان قلت هو موضوع للباقي
من العشرة بعد اخراج الثلثة ولا يفهم منها عند الاطلاق الا ذلك وليس هو لولا عشرة
معناه فهو موضوع للسبعة لا على انه وضع وضعا واحدا اي بتصور بل على انه لعشرة عينه بلازم
مركب والشيء قد يعبر عنه باسمه الخاص وقد يعبر عنه بمركب يدل على بعض لوازمه وذلك في العدد
ظاهر فانك قد تسقط عددا من عدد حتى يبقى المقصود وقد تسقط ثلثة من عشرة حتى يبقى سبعة وقد تضم
عددا الى عدد حتى يحصل المقصود كما قال الشاعر ثلث بنت سبع واربع وثلث هي حسن المليح
والمرء اربع عشر ويعبر عنه بغيرهما كما يقال العشرة جذر المائة وضعف الخمسة وربع الاربعين وعلى هذا
ان عمل المذهب الاخير والمذهب الذي يرجع الى احدهما وانت بعد ذلك خبير بالرد على الوجوه
التي ابطلوا بها المذهبين **قوله** شبهوا الاستثناء بالغاية حيث قالوا ان موجب صدر الكلام ينتهي بالمستثنى
انتهاء الاثبات بالعدم والنفي بالوجود كما ينتهي بالغاية اصل الكلام ولزم من انتهاء الاول الثاني
الغاية فصار كل من الاثبات والنفي في المستثنى ثابتا بدلالة اللغة كالصدر الا ان حكم الصدر ثابت
قصدا وعبارة وحكم المستثنى ضمنا وان رفع ولا يخفى ان هذا انما يصح في غير الاستثناء المفرغ
للقطع بان مثل ما جاءني الا زيد وما زيد الا قائم مسوق لاثبات مجئ زيد وقيامه مبالغة وجدا وكان
حتى قيل انه تاكيد على تاكيد **قوله** يحكم الوقف شاهد على ان الاستثناء يفيد اثبات حكم يخالف للصدر
بطريق الاشارة دون العبارة وهو انما يصح على المذهب الثاني دون المذهب الاول لانه يفيد
بطريق العبارة دون الثالث لانه لا يفيد اصلا الا ان الكلام في اثبات ثبوت هذا
الوقف وفرقه بين العددي وغيره وايضا مبنى هذا الكلام على ان كون الاستثناء من النفي اثباتا
وبالعكس منطوق على المذهب الاول دون الاخر وقد عرفت ما فيه وانه لا يختلف باختلاف
المذهبين **قوله** بحث في القول بان الاستثناء الغير العددي يفيد النفي والاثبات بطريق الاشارة

وهذا مناسب
صح

توفيق بين الاقوال الاربعة الاول ما قال علماء البيان في افادة ما والا القصر مثل ما جاءني الا زيد ان
ان الاستثناء موضوع للنفي والتشريك بمعنى انه لا يشارك المستثنى في الحكم غيره من افراد المستثنى منه ويلزم منه
التخصيص اي اثبات الحكم للمستثنى ونفيه عما سواه وهو معنى القصر الثاني اجماع اهل اللغة انه اخراج
للمستثنى من حكم المستثنى منه الثالث اجماعهم على انه تكلم بالباقي اي قصد الى الحكم على ما بقي
من الافراد بعد الاستثناء من غير قصد الى اثبات او نفي في القدر المستثنى وان كان لازما الرابع اجماعهم
على انه من النفي اثبات ومن الاثبات نفي اي ضمنا واشارة لا قصدا وعبارة **قوله** مسئلة شرط الاستثناء
ان لا يكون المستثنى منه بحيث يدخل فيه المستثنى قصدا وحقيقة لا على تقدير السكوت عن الاستثناء لا معنا
وحكما لان الاستثناء تصرف لفظي فيقتصر على ما تناوله اللفظ ولا يعمل فيما يثبت حكما فلو وكل رجل
بالخصومة واستثنى الاقرار لا يجوز عند ابي يوسف لان الاقرار يثبت ضمنا بواسطة ان الوكيل قائم
مقام الموكل بواسطة ان الاقرار لا لاجل ما قصدا حتى يصح اخراجه منها فلا يصح استثناؤه ولا ابطاله بطريق
المعارضة الا ببعض الوكالة ويصح عند محمد بوجهين الاول ان الخصومة لما كانت مهجورة شرعا صار التوكيل
بالخصومة توكيلا بالجواب عملا بالمجاز فدخل الاقرار والانكار قصدا فيصح استثناء الاقرار موصولا لا مفصولا
لانه بيان تغيير الكلام انه بيان معين لانه يجعل انه لو بالخصومة معناها اللغوي الذي هو الخصومة
لا الشرعي الذي هو مطلق الجواب فيصح موصولا لا مفصولا ولو وكله بالخصومة واستثنى الانكار
قيل لا يصح بالاتفاق لما فيه من تعطيل اللفظ عن حقيقته اعني المنازعة والانكار ومجازه اعني مطلق
الجواب والاصح انه على الخلاف بناء على الوجه الاول لمحمد وهو انه مجاز عن الجواب شامل للاقرار والانكار
فيجوز الاستثناء انما كان ولا يلزم تعطيل اللفظ لانه قصد مجازه واستثنى بعض افراد المجاز كما تقول رايت
في الحمام اسودا وذكر ان ذكر الانكار فيه من حيث انه معناه الحقيقي بل من حيث انه من افراد المعنى
المجازي نظرا الى عموم المجاز والاقرار وان كان ضمنا وتبعا للانكار الا انه لما صار مجازا عن مطلق الجواب
ودخل كل منهما فيه بطريق الاصالة واما عند ابي يوسف فلا يصح استثناء الانكار لكن للدليل الذي ذكره
في عدم صحة استثناء الاقرار والانكار يثبت بالخصومة قصدا لا ضمنا بل لان الوكالة بالخصومة وكالة
بالانكار ولا يلزم انفصال الصفة والاقرب ان يقال الاقرار يثبت ضمنا وتبعا فاذا استثني الانكار لزم
الاقرار ايضا فلزم الشيء من نفسه **قوله** مسئلة الاستثناء ان كان بعض المستثنى منه فالاستثناء متصل
والا فمنقطع

ولفظ الاستثناء والمستثنى حقيقة عرفية في القسمين على سبيل الاشتراك واما صيغة الاستثناء فحقيقة في المتصل
مجاز في المنقطع لانها موضوعة للاخراج ولا اخراج في المنقطع فكلام المصنف محمول على ان الاستثناء اي الصيغة
التي يطلق عليها هذا اللفظ مجاز في المنقطع فان لفظ الاستثناء يطلق على فعل المتكلم وعلى المستثنى وعلى نفس
الصيغة قوله وقد اورد اصحابنا الخ ان الاستثناء في قوله تعالى واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا من بعد ذلك متصل
اي اولئك الذين يرمون محكوم عليهم بالفسق الا التائبين منهم فانهم غير محكوم عليهم بالفسق لان التائب من الذنب
كمن لا ذنب له والفسق هو المعصية والخروج عن طاعة الله تعالى وقد جعله فخر الاسلام وغيره منقطعا
وبينوه بوجوه الاول ما اختاره المصنف وهو المذكور في التقويم وحاصله ان المستثنى وان دخل في الصدر لكن
لم يقصد اخراجه من حكمه على ما هو معنى الاستثناء المتصل بل قصد اثبات حكم آخر له وهو ان التائب
لا يسمى فاسقا ولا يخفى انه انما يتم لو لم يكن معنى هم الفاسقون الثابتون على الفسق والدوام والا فلا فعذر
للاتصال فلا وجه للانقطاع الثاني ما ذكره فخر الاسلام وهو ان المستثنى غير داخل في صدر الكلام لان
التائب ليس بفاسق ضرورة انه عبارة عمن قام به الفسق والتائب ليس كذلك لزوال الفسق بالتوبة
وهذا مبني على انه يشترط في حقيقة اسم الفاعل بقاء معنى الفعل واما اذا لم يشترط ذلك فيتحقق
التناول لكن لا يصح الاخراج لان التائب ليس بخارج عمن كان فاسقا في الزمان الماضي وهذا حاصل الوجه
الثالث وهو ان السارق وهو العادي والسارق فاسق لان الفسق لازم العدم وبالتوبة لم يخرج
عن كونه فاسقا فلم يخرج من لازمه وهو الفسق في الجملة وان لم يكن فاسقا في الحال واعترض المصنف بان المستثنى
منه على التقدير استعمال الاستثناء ليس هو الفاسقين الذين حكم عليهم بذلك وهم الذين يرمون المحصنات بل هم
بقوله تعالى واولئك هم الفاسقون وذلك ان التائبين داخلون فيهم مخرجون عن حكمهم وهو الفسق كانه قيل
جميع الرامين فاسقون الا التائبين منهم كما يقال القوم منطلقون الا زيدا الاستثناء متصل بناء على ان زيدا
داخل في القوم مخرج عن حكم الانطلاق فيصح الاستثناء المتصل وهو ان يجعل المستثنى منه بحسب اللفظ
هو القوم او الضمير المستتر في منطلقون بناء على انه اقرب والاعمال الصفة في المستثنى اظهر وليس المراد ان المستثنى
منه لفظا هو لفظ القوم اليه ولا اجعل ضمير المستتر منه ضمير منطلقون في الكلام الا زيدا داخل في الذوات
المحكوم عليهم بالانطلاق مخرج عن حكم الانطلاق كما في قولنا انطلق القوم الا زيدا وكذا في الآية
واجاب بعض مشايخنا عن هذا الاعتراض بان الكلام لحقيقة الا التائبين منهم انما لا يكون بمعنى الفاسق على فصل

الدوام والثبات او بمعنى من صدر عنه الفسق في الزمان الماضي او من قام به الفسق في الجملة ماضيا
كان او حالا فان اريد الاول فالتائب ليس بفاسق ضرورة قضاء الشرع بان التائب ليس بفاسق
حقيقة ومن شرط الاستثناء المتصل ان يكون الحكم متناولا للمستثنى على تقدير السكوت عن الاستثناء
ولهذا مر فخر الاسلام بعدم تناول الفاسقين للتائبين بخلاف منطلقون فانه يدخل فيه زيد على تقدير
عدم الاستثناء وان اريد الثاني او الثالث فلا صحة لاخراج التائب عن الفاسق فالفاسقين لانه فاسق
بمعنى صدور الفسق عنه في الجملة ضرورة انه قاذف والقذف فسق ولا يخفى ان منع دخول الفاسق
في الفاسقين بالمعنى الذي ذكرناه ومنع عدم صحة اخراجهم عن الفاسقين بالمعنى الاخر ليس مما يصح ان الاستدلال
على دخولهم بان حكم بفسق على اولئك المشار اليهم اي الذين يرمون وهو عام ليس يصح الاجماع
القاطع على انه لا فسق مع التوبة فلغى به مخصصا وذكر بعض الافاضل ان دخول المستثنى في المستثنى منه
انما يكون باعتبار تناول المستثنى منه وشموله اياه لا بحسب ثبوته له في الواقع كيف ولو ثبت الحكم
لما صح استثناؤه فههنا الذين يرمون شامل للتائبين منهم فلا يضر في صحة الاستثناء انهم ليسوا الفاسقين
في الواقع واباه التوبة فيما في ثبوت الفسق كما انهم يدخل في الانطلاق فانه يصح الاستثناء باعتبار دخوله في القوم
مثل انطلق القوم الا زيدا واذا حل انه يكفي في الاستثناء دخول المستثنى في حكم المستثنى منه بحسب دلالة اللفظ
وان لم يدخل فيه بحسب نفس الامر كما يقال خلق الله تعالى الا ذاته وصفاته ويحكى الجواب بانه لا فائدة للاستثناء
المتصل على هذا التقدير لان خروج المستثنى من حكم المستثنى منه معلوم فيحمل على المنقطع المفيد في غايته
جلالته وهذا احد فخر الاسلام بعد دخول التائبين في صدر الكلام وح لا يرد اعتراض المصنف لا يقال
لم لا يجوز ان يكون المستثنى منه الفاسقون ويكون الاستثناء لاخراج التائبين عن الحكم الذي هو الحكم
بان اولئك الفاسقين والاثبات لهم فان الاستثناء كما يجوز من المحكوم عليه يجوز من غيره كما يقال كرام
بلدنا اغنياؤهم الا زيدا بمعنى ان زيدا وان كان غنيا لكنه غير كريم على الكرام فح يلزم ان يكون
التائبون من الفاسقين ولا يكون من القاذفين والامر بالعكس وقد يقال ان الاستثناء منقطع على معنى
انهم فاسقون في جميع الاحوال الا حال التوبة ولا يخفى انه يحتاج الى تكلف في التقدير اي الا حال توبة
الذين تابوا القاذفين اي وقت على ان يجعل الذي وما مصدريا لا اسما موصولا وضمير تابوا
عائدا الى ... وبعد التبيان والتي تلك الاستثناء متصلا لا منقطعا قوله ... الاستثناء

عقيب جمل معطوفة بعضها على بعض بالواو فلا خلاف في جواز رده الى الجميع والى الاخيرة خاصة وانما الخلاف
في الظهور عند الاطلاق فعند مذهب الشافعي رحمه الله انه ظاهر في العود الى الجميع وذهب بعضهم الى التفصيل وعند
ابي حنيفة رحمه الله انه ظاهر في العود الى الاخيرة لوجهين الاول ان الجملة الاخيرة قريبة من الاستثناء متصل به منقطعة
عما سبقها من الجمل نظرا الى حكمها وان اتصل باعتبار ضمير او اسم اشارة ويحتمل ان يجعل القرب والاتصال دليلا
والانقطاع عما سبق دليلا آخر بمعنى ان الاخيرة بسبب انقطاعها عما قبلها بمنزلة حائل عن المستثنى منه كالسكوت فلا
غير ان يصير المجموع بمنزلة جملة واحدة فلا يتحقق الاتصال الذي هو شرط الاستثناء الثاني ان عود الاستثناء الى ما قبله
انما هو لضرورة عدم استقلاله والضرورة تندفع بالعود الى واحدة وقد عاد الى الاخيرة بالاتفاق فلا ضرورة
في العود الى غيرها والمصير الى ثبت الضرورة من جانب صدر الكلام وذلك انه لما ورد الاستثناء لزم توقف
صدر الكلام ضرورة انه لا بد له من معيار والضرورة تندفع بتوقف جملة واحدة فلا يتجاوز الى الكل وما كان منا
فظن ان يقال الواو للعطف والتشريك فيفيد الشركة في الاستثناء اجاب بان العطف لا يفيد شركة الجمل
التامة في الحكم على ما سبق من ان القران في النظم لا يوجب القران في الحكم مع ان وضع العاطف للتشريك
في الاعراب والحكم فلان لا يفيد الشركة في الاستثناء وهو تغيير للكلام لا حكم له اولى قوله وحرف بل الى الكل
بعد اثبات السلط الى صورة جزئية وقع فيها النزاع وكثر الكلام وهي ان العطف اشتمل على جمل ثلث هي
فاجلدوا ولا تقبلوا واولئك هم الفاسقون والمذكور من مذهب الشافعي رحمه الله في الاحكام على انه جعل جملة ولا تقبلوا
منقطعة عن جملة فاجلدوا مع ان كونها معطوفة عليها اظهر من الاخير وجعل جملة اولئك هم الفاسقون
عطفا على جملة فلا تقبلوا مع انها اسمية اخبارية ظاهرها الاستئناف لبيان بحال القاذف وفيه ... غير
صالحة الا يكون جزاء للقذف وتتميما للجزاء ولا تقبلوا فعلية طلبية مسوقة جزاء للقذف ووجه الحد لا ابتداء
قبل شهادة المحدود في القذف بعد التوبة وحكم عليه بعدم الفسق فلم يسقط عنه الجلد فلزم من ذلك تعلق
الاستثناء بالاخيرتين وقطع لا تقبلوا عن اجلدوا لانه لو كان عطفا عليه يسقط الجلد عن التائب على ما هو
الاصل عنده من صرف الاستثناء الى الكل وفيه بحث لان لا نزاع لاحد في ان قوله ولا تقبلوا عطف على فاجلدوا
الا ان الشافعي رحمه الله يجعله من تمام الحد بناء على انه لا يناسب الحد لان الحد فعل يلزم على الامام اقامته لا حرمة
فعل ولم يسقط الجلد بالتوبة لانه حق العبد ولهذا لا يسقط بعفو المقذوف وصرف الاستثناء الى الكل عنده
ليس بقطعي بل هو ظاهر فعدل عنه عند قيام الدليل وظهور المانع مع ان المستثنى هو الذين تابوا واصلحوا

ومن جملة الاصلاح الاستحلال وطلب عفو المقذوف وعند وقوع ذلك يسقط الجلد ايضا فيصح صرف
الاستثناء الى الكل قوله هم اولئك هم الفاسقون جملة مستأنفة مبتداة غير واقعة موقع الجزاء فلا ...
ازالة ما عسى يستبعد من شرعية القذف سببا لوجوب العقوبة التي تندرئ بالشهادة مع ان القذف
خبر يحتمل الصدق وربما يكون حسبة بمعنى انهم الفاسقون العاصون بهتك ستر العفة من غير فائدة
حين عجزوا عن اقامة اربعة شهداء فلذلك استحقوا العقوبة ولا يجوز ان في موضع التعليل لرد الشهادة حتى
يكون رد الشهادة بسبب الفسق فيقبل بعد التوبة لزوال الفسق لان العلة لا تعطف على الحكم بالواو بل ربما
يذكر الفاء كذا قيل وفيه نظر لانه يرد على تقدير جعلها علة لاستحقاق العقوبة فان قيل الواو بمعنى الفسق والنظم
دون العطف على الحكم قلنا فليكن كذلك اذا جعلناها في موضع العلة لرد الشهادة مع انه اقرب قوله
ومن اقسام بيان التغيير الشرط اما انه تغيير فلانه غير الصفة عن ان يصير ايقاعا ويثبت موجبها واما انه
بيان فلان الكلام كان يحتمل عدم الايجاب في الحال على جواز التكلم بالعلة مع تراخي الحكم كبيع الخيار والشرط
ظهر ان هذا المحتمل مراد وذهب الامام السرخسي الى انه بيان تبديل لان مقتضى انت حر نزول العتق في المحل
والمنع ان فيه وان يكون علة للحكم بنفسه فبالشرط يتبدل ذلك ويصير انه ليس بعلة تامة ولا ايجاب للعتق بل
يمين بخلاف الاستثناء فانه تغيير لا تبديل لانه لم يخرج كلامه من ان يكون اخبارا بالواجب فذكر في الطلاق ان كلة
كلاهما يمنع انعقاد الايجاب الا ان الاستثناء يمنع الانعقاد في بعض الجملة حتى لا يبقى موجبا فيه لا في الحال
ولا في المآل والشرط يمنع الانعقاد في الحال لا في المآل قوله ولا يفسد اي البيع الواقع بقوله
بعت هذا العبد منك بالف على ان لي نصفه بهذا الشرط وهو كون نصفه له على ما سبق من كلمة على تستعمل في الشرط
ثم ان هذا الشرط لا يقتضيه العقد لانه ملائم بالتحقيق ليس بيعا بالشرط بل هو بيع شيء من شيئين لما دل التنصيف
من نصف العبد فكان انه شرط من جهة ما افاد توزيع الثمن وليس بشرط حقيقة فلم يفسد البيع قوله
فصل النسخ في اللغة الازالة يقال نسخت الشمس الظل اي ازالته والنقل يقال نسخت الكتاب اي نقلت ما فيه
الى آخر ونسخت النحل اي نقلها من موضع الى موضع ومنه المناسخة في المواريث لانتقال المال من وارث
الى وارث وهو في الشرع ان يرد دليل شرعي متراخيا عن دليل شرعي مقتضيا خلاف حكمه الى الحكم الدليل
الشرعي المتقدم فخرج التخصيص لانه لا يكون متراخيا وخرج ورود الدليل الشرعي مقتضيا خلاف حكم العقل
من الاباحة الاصلية والمراد بخلافه ما يدافعه وينافيه لا مجرد المغايرة كالصوم والصلوة وذكر الدليل
ليشمل الكتاب

والسنة قولا او فعلا او غير ذلك وفي ج مايكون بطريق الالهام والاذهاب من القلوب من غير ان يكون دليل
وكذا نسخ التلاوة فقط لان المقصود الاصلي توقيف النسخ المتعلق بالاحكام على ان يكون صفة للدليل
من غير ان يعود ويدل معنى المصدر من المبني للفاعل وهو الناسخية لا من المبني للمفعول وهو المنسوخية والله
ذهب من قال هو الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتا مع تراخيه
عنه وقد يطلق على فعل الشارع واليه ذهب من قال هو رفع حكم الشرعي متاخر لا انتهاء ما ثبت في الماضي
لا يتصور بطلانه لتحققه قطعا وما في المستقبل يتحقق فكيف يبطل فانا ما كان لا رفع لانا نقول ليس المراد بالرفع
البطلان بل زوال ما يظن من التعلق بالمستقبل بمعنى انه لولا الناسخ لكان في عقولنا ظن التعليق بالمستقبل فبالناسخ
زال ذلك التعلق المظنون **قوله** وما كان الشارع يعني ان النسخ بيان للمدة بالنظر الى علم الله تعالى وتبديل بالنظر
الى علمنا حيث ارتفع بقاء ما كان الاصل بقاؤه عندنا **قوله** ونحن نقول فيه بحث لان النزاع ليس في اطلاق
لفظ النسخ وكيف يتصور ذلك في المسلم وقد ورد به التنزيل وانما النزاع في ورود نص يقتضي حكما مخالفا لما يقتضيه
نص سابق غير دال على توقيت بل جار على الاطلاق الذي يفهم منه التابيد ولهذا كان يقتضي المخالف
عن انقطاع الشرائع المتقدمة بانها موقتة الى ظهور خاتم الانبياء لا مطلقة يفهم منها التابيد ولا خفاء
في ان قوله ما ننسخ من آية او ننسها الآية لا ينافي ذلك بل الجواب انا لا نم ان بشارة موسى عم ببعثة
النبي عم وعلى آله وصحبه وسلم وايجاب التوجه اليه يقتضيان توقيت احكام التورية والانجيل لاحتمال ان يكون
التوجه اليه باعتبار كونه مفسرا او مقررا او مبدلا للبعض دون البعض فمن اين يلزم التوقيت بل هي
مطلقة نعم فيها الفاظ تابيد صدر عليها ما يكون نسخا ولو سلم فمثل التوجه الى بيت المقدس والوصية للوالدين
كان مطلقا فرفع **قوله** اما القائلون ببطلان نسخ شريعة موسى عم فعلا تمسكوا بكتابهم وقول نبيهم وادعوا
في كل منها انه متواتر اما الكتاب فما نقلوا انه في التورية تمسكوا بالسبت الى العبادة في ايام القيام
بامرنا ما دامت السموات والارض ولا قائل بالفصل بين السبت وغيره فاما نقل النبي عم
عن موسى عم ان هذه شريعة مؤبدة الى يوم القيمة وفي لفظ الادعاء اشارة الى الجواب وهو منع
التواتر والموقوف على كتابهم لما وقع فيه من التحريف واختلاف النسخ وتناقض الاحكام كبعض
في زمن بخت نصر من اليهود وعاد يكون اخبارهم تواترا وخبر تابيد شريعة موسى عم مما افتراه
ابن الراوندي ليعارض دعوى الرسالة من نبينا صلى الله عليه وعلى آله وسلم ويوجه ذلك لاشتهار معارضتهم

بل انما عرضهم على دفع رسالة محمد عم والقائلون ببطلان النسخ عقلا تمسكوا بوجهين الاول انه يوجب
كون الشيء الواحد مامورا به ومنهيا عنه فيلزم حسنه وقبحه لذاته وهو ممتنع الثاني ان النسخ لا يجوز ان يكون بلا
مصلحة لامتناع العبث على الحكيم بل يكون لحكمة حيث ولا ظهرت ثابتا وهذا رجوع من المصلحة
الاولى بالاطلاع على مصلحة اخرى فيلزم البدا والجهل وكلاهما محال على الله تعالى فالمص لم يستدل اولا على ثبوت
النسخ بما ينتهض حجة على اليهود وغيرهم ولو لم يتبع بعض الاحكام الثابتة في زمن آدم عم لكن لا يحتج
برفع القول بتابيد شريعة موسى عم بدليل نقل لا بتبدل الاحكام المذكورة كانت جائزة بالاباحة الاصلية
دون الادلة الشرعية فرفعها لا يكون نسخا ولو سلم كانت في حق امة مخصوصة الى حلول شريعته لانا نقول
قد يثبت الاطلاق واحتمال التقييد لم يثبت الحكم عن دليل فلا يعتد به والاباحة الاصلية عندنا بالشريعة
لان الناس لم يتركوا هملا في زمن من الازمنة فرفعها يكون نسخا لا محالة واجاب ثانيا عن دليل
القائلين ببطلان النسخ عقلا على ما ذكره القوم ولذا رد الثاني الى بطلان دليلهم الاول بانه لا يمتنع تبدل
الافعال حسنا وقبحا بحيث تبدل الازمان والاحوال والاشخاص على ما حقق في مسئلة الحسن والقبح
قوله وقد خطر ببالي ان يكون يرجوعا عن مذهبه خلافهم الجواب وكذا الثاني لانه قيل بان البقاء باكمال
فانقول بان القول ليس او جهل بخلاف الاخبار على حق الشيء او هو مثل هذا حلال وذاك حرام والمراد
بالتابيد دوام الحكم ما دام دار التكليف ولهذا كان التقييد بقول الى يوم القيمة تابيدا لا توقيتا
فان قيل قد يستعمل صيغة التابيد في المكث الطويل فيجوز ان يكون الحكم تابيدا يفهم منه الدوام
ويكون مراد الله تعالى طول الزمان فيه وليس بين انتهاؤه فيكون نسخا في حقنا قلنا
حقيقة التابيد هو الدوام واستمرار جميع الازمنة وارادة البعض مجاز لا مساغ له بدون القرينة
وبعد الدلالة على ثبوت الحكم في جميع الازمنة كان رفعه في بعض الازمنة من باب البدا على الله
وهو على الله تعالى ممتنع هذا لو كان التابيد قيد الحكم كالوجوب مثلا اما لو كان قيدا للواجب مثل
صوموا ابدا فالجمهور على انه يجوز تخصيصه لان التابيد في الدلالة على جزئيات الزمان على دلالة قولنا
صم غدا على صوم غد وهو قابل للنسخ فان قيل التابيد يفيد الدوام والنسخ ينفيه فلزم التناقض
قلنا لا منافاة بين ايجاب فعل مقيد بالابد وعدم ابدية التكليف كما لا منافاة بين ايجاب
صوم مقيد بزمان وان لا يوجد التكليف في ذلك الزمان كما يقال صم غدا ثم ينسخ قبله وكذلك يكلف

معصوم عن موت قبل غد فلا يوجب التكليف وتحقيقه ان قولهم صوموا ابدا يدل على ان صوم كل شهر من شهور
رمضان الى الابد في الجملة من غير تقييد للوجوب باستمرار الى الابد فلم يكن رفع الوجوب بعينه علام لاستمرار منافيا
لما ثبتوا صوم كل فان جميع الرمضانات داخلة ملا الخطاب والحكم صلة ولقامات القطع الوجوب ولم يكن نفيا لتعلق
الوجوب بشيء من الرمضانات وتناول الخطاب له واي حل انه يجوز ان يكون زمان الوجوب غير زمان
الوجوب فعند سعد الاول بالابد دون الثاني فان قلت قوله وجاعل الذين اتبعوك من قبيل الاخبار
تكليف جملة من امثلة الاحكام الشرعية قلت من جهة انه حكم يوجب بعلم المرء على الكافر في باب الشرف
والكرامة كالشهادة ونحوها قوله ابن ميم عم وذهب بعضهم الى ان ابرهيم عم امر بذبح الولد ثم نسخ
ذلك لورود الفداء بذبح الشاة اما الاول فلقوله حكاية افعل ما تؤمر فانه يدل على ان الذبح كان مامورا
به وبقوله وفديناه بذبح عظيم والفداء انما يكون بالاعلى المامور به ولما كان المامور به مقدمات
الذبح لما احتيج الى الفداء لانه قد اتى بها وايضا لو لم يكن الذبح مامورا به لامتنع شرعا وعادة
اشتغاله بذلك واقدامه على الترويع واراد المذبح على خلق الولد وتله للجبين واما الثاني فلانه لو لم ينسخ
لكان تركه معصية فان قيل فقد وجد الذبح لما روى انه ذبح وكان كلما قطع شيئا يلتحم عقيب القطع فلا
الفدا والظاهر انه لم ينقل نقلا يعتد به ولو كان لما احتيج الى الفداء ثم لا يخفى ان هذا النسخ ليس من قبيل النسخ
قبل التمكن من الفعل كما في نسخ الصلوات ليلة المعراج للقطع بانه تمكن من الذبح وانما امتنع لمانع
من الخارج واما كونه قبل الفعل كما في نسخ لا يكون الا كذلك لانه لا يتصور نسخ ما مضى ولذا قال امام
الحرمين كل نسخ واقع فهو متعلق بما كان يتقدر وقوعه في المستقبل فان النسخ لا ينعطف على متقدم سابق
يا نوع انه لما فرض وروده من الشارع فهل يجوز ان ينسخ قبل ان مضى من وقت انقضاء الامر
ما يسع بفعل المامور به واي حال اذا وقع التكليف بفعل طرق الاستمرار فهل يجوز ان ينسخ قبل
ان يوجد منه جزئياته كما لو قال حجوا هذه السنة وصوموا غدا ثم قال قبل الحج وقت الحج والغد
لا تحجوا ولا تصوموا وذهب بعضهم الى انه ليس بنسخ لفوات فعلنا ولا بيان للانتهاء وانما هو نهي
وجعل الذبح اشارة بدلا عن ذبح الولد للفداء اسم لما يقوم مقام الشيء في سول ما يتوجه اليه من المكروه
يقال فدتك نفسي اي قبلت ما يتوجه عليك من المكروه وكان ذبح الولد لم يحتج الى قيام شيء مقامه وحيث
قام الكلف مقام الاصل لم يتحقق ترك المامور به حتى يلزم الاثم فان قيل المبت ان الكلف قام مقام الاصل

داخلة م

فلذبح م

التوضيح بو حكاية الذواهتي

اعني ذبح الولد وحكم الشرع بعد وجوبه نسخ لا محالة في جوابه انا لا نم كونه نسخا وانما يلزم لو كان حكما شرعيا وهو مم
فان حرمة ذبح الولد ثابتة في الاصل فزالت بالوجوب ثم عادت لقيام الشاة مقام الولد فلا يكون
حكما شرعيا حتى يكون ثبوته ثانيا للوجوب قوله لا القياس لان شرط التعدي ان لا فرع لا نص فيه قوله ولا
ح الا بعد النبي عم صارت منعقدة بانقطاع الوحي ولا يخفى ان هذا يختص بالاحكام المنصوصة فان قيل
قد سقط نصيب المؤلفة بالاجماع المنعقد في زمن ابي بكر رض ونسخ حجب الام من الثلث الى السدس بالاخوين
بالاجماع دلالة على انما يحجب بالاخوة دون الاخوين قلنا نصيب المؤلفة سقط لسقوط سببه لا لورود دليل
دليل شرعي على ارتفاع وحده دلالة النص على علم دلالة النص الحجب بالاخوين يبنى على كون المفهوم حجة
وكون اقل الجمع ثلثة ولا قطع بذلك وذكر فخر الاسلام في باب الاجماع ان نسخ الاجماع جائز وكانه اراد ان
لا ينعقد البتة بخلاف الكتاب والسنة ولا يتصور ان يكون ناسخا لهما ويتصور ان ينعقد اجماع
لمصلحة ثم تبدل تلك المصلحة فينعقد اجماع ناسخ له والجمهور على انه لا ينسخ ولا ينسخ به لانه لا يكون الا عن
دليل شرعي ولا يتصور حدوثه بعد النبي عم ولا ظهوره لاشتراط اجماعهم اولا على الخطاء للزوم كونه
على خلاف النص وهو غير منعقد فان قيل لم لا يجوز ان يكون سند الاجماع الثاني قياسا قلنا لان شرط صحة
القياس عدم مخالفة الاجماع ولهذا لا يجوز ان يكون المنسوخ بالاجماع هو القياس لان انتفاء الشيء بانتفاء
شرطه ليس من باب النسخ ولقائل ان يقول لا نم ان الاجماع المخالف للنص خطاء وانما يكون كذلك لو لم يكن
لانتفاء الشيء بانتفاء الشرط ليس من باب النسخ الى مستند الى نص راجح على النص الاول الذي جعله
منسوخا لا يقال فح يكون الناسخ هو النص لا الاجماع لانا نقول يجوز ان لا يعلم تراخي ذكر النص
فلا يصح جعله ناسخا بخلاف الاجماع المبني عليه فانه يكون متراخيا لا محالة فيصلح ناسخا قوله والى هذا
المعنى اشارة بقوله يوصيكم الله في اولادكم الى ان الايصاء الذي فرض على العباد ... لانه
لجهل العباد وعجزهم عن معرفة مقادير ... البيان المواريث كانه الايصاء ذكر العلماء في قوله عم
ان الله اعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث مشعر بان ارتفاع وصية الوارث انما هو بسبب شرعية
الميراث لما يقال ... ان الثابت بآية المواريث وجوب حق بطريق الارث وهو
ينافي ثبوت حق آخر بطريق آخر فلا ارتفاع للوصية الا بالسنة وذكر الامام السرخسي ان المنتفى بآية المواريث
انما هو وجوب الوصية لا جوازها والجواب انما انتفى بقوله عم لا وصية لوارث ... نفي اصل الوصية

الاجماع

لكن لا يخفى ان جوازها ليس حكما شرعيا بل اباحة اصلية والثابت بالكتاب انما هو الوجوب الى النسخ
باية المواريث فلا يكون هذا من نسخ الكتاب بالسنة **قوله** وهذا كان مما قيل في كتاب الله تعالى يعني
ان حكم قوله تعالى فامسكوهن في البيوت ودليل قوله الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما نكالا من الله
فهذا منسوخ التلاوة دون الحكم فقوله تعالى فامسكوهن في البيوت بالعكس وهو منسوخ التلاوة
وان لم يكن قرانا متواترا متلوا مكتوبا في المصاحف لكنه يجعل من قسم الكتاب لا السنة ولذا قال عمر رضي الله عنه
لولا اني اخشى ان يقال زاد عمر في القرآن ما ليس منه لالحقت الشيخ والشيخة **قوله** فنسخ السنة بالكتاب
متيقن فيه بحث اذ لا دليل على كون التوجه الى بيت المقدس ثابتا بالسنة سوى انه غير متلو
في القرآن وهو لا يوجب التيقن كالتوجه الى الكعبة مثل التوجه الى بيت المقدس فانه لا يعلم كونه
ثابتا بالكتاب والسنة مع انه لا يتلى في القرآن كالقطع بان اية التوجه الى المسجد الحرام انما نزلت
بعد التوجه الى بيت المقدس بالمدينة فان قيل التوجه الى بيت المقدس من شرائع من قبلنا
وهي ثابتة بقوله تعالى فبهداهم اقتده قلنا قد ظهر انه نسخ حيث كان النبي عم يتوجه بمكة
شرفها الله تعالى الى الكعبة **قوله** وحديث عائشة رضي الله عنها دليل على نسخ الكتاب بالسنة فيه بحث لعدم
النزاع في ان الكتاب لا ينسخ بخبر الواحد فكيف يحتج باخبار الواحد من نقل حديث في ذلك على ان قوله لا يحل
اباح الله له ... انه كان بالكتاب حتى قيل ان قوله تعالى انا احللنا لك ازواجك الاية واشار الشيخ
ابو اليسر الى ان ... الزيادة على النص حكم لا يحتمل لان قوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد يقتضي الحالة
بنساء الى الابد **قوله** وليس في ... فان قلت يجوز ان يكون بالاجتهاد قلت هو راجع الى الوحي
حيث لم ... الله تعالى في الاجتهاد من غير ان يقرره على الخطاء **قوله** بدليل سياق الحديث فانه تعالى
على انه اذا روي له خبر لا يقطع بصحته حيث لم يشتبه فاذا سمعتم مني ... وقيل هذا الحديث مما يخالف كتاب الله
الدال على وجوب اتباع الحديث مطلقا **قوله** واما المنسوخ فلا يخفى ان هذا التفصيل انما هو في منسوخ
الكتاب اذ الحديث ليس من الوحي المتلو حتى يكون منسوخ التلاوة بل لا يجري النسخ الا في حكمه والمراد
بالحكم ههنا ما يتعلق بمعنى الكتاب لا بنظمه **قوله** فالتلاوة وقد يرتفعان لا بحيث المشترط ... بعض
الحكم والتلاوة بدليل شرعي حتى يكون نسخا وقد يرتفعان بغير ذلك وتحقيقه ان المراد بالحكم
العلم بالوجوب ونحوه ولا شك في ارتفاع ذلك بموت العلماء او ذهاب ... وكذا العلم عن قلوبهم

وفيه بحث لان الحكم غير العلم والعلم انما تعلق بالقرطاس وهو لا ينعدم بالموت فلهذا احال هذا البحث الى غيره
قوله وكذا فلا تنسى الا ما شاء الله يدل على ثبوت النسيان في الجملة لان الاستثناء من النفي اثبات اشارة
وان لم يكن كذلك عبارة وذلك ما روي ان مثل سورة الاحزاب كانت تعدل سورة البقرة **قوله** فقد اختلفوا
الا ان الزيادة على النص ام لا يعني ان الزيادة ان كانت عبادة مستقلة كزيادة صلوة سادسة مثلا فلا نزاع
بين الجمهور في انها لا يكون نسخا وانما النزاع في غير المستقل وهو ان يكون جزء او شرطا او زيادة ما يرفع مفهوم
المخالفة واختلفوا فيه على ستة مذاهب الاول انه نسخ واليه ذهب العلماء الحنفية الثاني انه ليس بنسخ
واليه ذهب الشافعية الثالث ان كانت الزيادة ترفع مفهوم المخالفة فنسخ والا فلا
الرابع ان غيرت الزيادة المزيد عليه بحيث صار وجوده كالعدم شرعا فنسخ والا فلا واليه ذهب
عبد الجبار الخامس ان اتحد الزيادة مع المزيد عليه بحيث يرتفع التعدد والانفصال فنسخ والا فلا السادس
ان الزيادة ان رفعت حكما شرعيا بعد ثبوته بدليل شرعي فنسخ والا فلا والنظام انه لما ليس بدليل شرعي
لا يكون الا بدليل شرعي وكذا ثبوت الحكم الشرعي الا يحتمل الا الدليل الذي يثبت به الزيادة يجب ان يكون
متراخيا ليصلح ناسخا هذا التفصيل للمذاهب على ما في اصول ابن الحاجب وللمحقق عليه مواخذتان
في ذلك على ابن الحاجب لما علم من عادته في الاختصار بالسكوت عما هو معلوم فلو حكم المستثنى
والثانية ان ابن الحاجب اورد للزيادة التي تغير المزيد عليه بحيث صار وجوده كالعدم ثلثة امثلة الاول
زيادة ركعة في صلوة الفجر والثاني زيادة عشرين جلدا على ثمانين في حد القذف الثالثة التخيير في امرين
لما يقال صم او اعتق او اطعم وقد فسره في المحصول وغيره بتغير الاصل بحيث يصير وجوده كالعدم بانه يكون الاصل
اعني المزيد عليه بحيث لو اتي به كما هو قبل الزيادة يجب الاعادة والاستئناف ولا يخفى ان هذا انما يستقيم
في المثال الاول اذ لو فرضنا كون الفجر ثلث ركعات فمن صلى ركعتين وسلم يجب عليه اعادة الصلوة
بركعاتها الثلث بخلاف المثالين الاخرين اذ لو اقتصر على ثمانين جلدا لا يحسب الا زيادة عشرين من غير اعادة
الثمانين وكذا لو اتى باحد الامرين الاولين اعني الصوم والاعتاق كان كافيا من غير وجوب الاتيان عليه والحق
في تفسير تغير الاصل على ما ذكره ابن الحاجب وهو ان يصير وجود المزيد عليه بمنزلة العدم فالمثال الثاني يستقيم
لان الثمانين بمنزلة العدم في انه لا يحصل بها اقامة الحد ويبقى الاشكال في المثال الثالث لان احد الامرين
لا يكون بمنزلة العدم على تقدير التخيير بين ثلثة امور بل يحصل الاتيان بالمامور على تقدير الاتيان باحد الامرين

وغاية توجيهه ما ذكره بعض المحققين وهو ان ترك الاولين مع فعل الثالث غير محرم وكان محرما قبل الزيادة فهو كالعلم في انتفاء الحرمة عنهما واعلم ان المثال الثاني اعني زيادة عشرين على الثمانين ليس من صور قبيل الفرع عند القاضي وان المثال الثالث نسخ عنده لا من حيث دخوله في ضابط تغير الاصل من حيث ان الزيادة ان اعتبرت المزيد عليه بحيث يصير وجوده كالعدم ويلزم استينافه او كانت زيادة فعل ثالث بعد التخيير الفعلين نسخ والا فلا كزيادة عشرين على ثمانين صرح بذلك الاحدي في الاحكام حيث قال ومنهم من قال ان كانت الزيادة قد غيرت المزيد عليه تغيرا شرعيا بحيث لو صار المزيد عليه مو فعل بعد الزيادة على حسب ما كان يفعل قبلها كان وجوده كعدمه ووجب استينافه كزيادة ركعة على ركعتين الفجر كان ذلك نسخا او خير بين فعلين فزيد فعل ثالث فانه يكون نسخا لتحريم الفعلين الاولين والا فلا وذلك كزيادة التغريب على الحد وزيادة عشرين جلدة على حد القذف وزيادة شرط منفصل في شرايط الصلوة كاشتراط الوضوء ... ملا هو مذهب القاضي عبد الجبار هذا عبارة الاحكام وفي معتمد الاصول قال قاضي القضاة ان الزيادة اذا كانت مغيرة حكم المزيد عليه تغيرا شرعيا بحيث لو فعل المزيد عليه بعد الزيادة على الحد الذي كان يفعل ما قبلها ... ولزم استينافه كانت نسخا وان فعل بعد الزيادة فقط ولم يلزم استينافه ... صم ستين آخ الية ... نسخا وقال لو خيرنا الله بين واجبين لكان زيادة ثالث نسخ القبح لتركهما فظهر ان نقل ابن الحاجب خلله

قوله فانه قد ينبغي ان يكون بلفظ المبني للمفعول لان ابن الحاجب لم ينتر هذا التغيير ... برفع ابراء الاصل قبل ... امتثال الاحرار والحرج عن المكلف ودفع وجوب الغضاة ... ليس بحكم شرعي ولو سلم فالامتثال بفعل الاصل لم يرتفع وما ارتفع وهو عدم توقفه على شي آخر ليس بنسخ لانه مستند الى العدم الاصلي فالاولى ان يقال انه نسخ لتحريم الزيادة على الركعتين مثلا وايضا قبل ان التخيير بين الاثنين معناه وجوب احدهما لا بعينه وهو ليس بمرتفع فالمرتفع وهو عدم قيام غيرهما مقامهما ثابت بحكم النفي الاصلي فلا يكون رفعه نسخا قوله وايضا المطلق يعني ان الاطلاق معنى مقصود له حكم معلوم وهو الجواز ... عليه الكلام وان لم يشتمل على القيد وحكم المقيد الجواز ... اذا اشتمل على القيد ويستلزم عدم الجواز بدونه فثبوت حكم احدهما يوجب انتفاء حكم الآخر فيكون نسخا وفيه بحث لانه ان اراد ان المقيد يستلزم عدم الجواز بدون القيد بحسب دلالة اللفظ فهو قول بمفهوم المخالفة وان اراد بحسب العدم الاصلي فهو لا يكون حكما شرعيا قوله ولو كان الامر كما توهم اي لو كان التوقف على عدم الخلف وفيه نظر لان ثبوت الخلف لا ينافي

الوجوب غاية ما في الباب انهما لا يجتمعان ولا يحسان معا في شخص واحد فيكون فرضية الصلوة والصوم مثلا ثابتة بالنص وحرمة تركهما موقوفة على عدم الخلف وايضا لا معنى لتوقف حرمة الزنا والسرقة ونحو ذلك على عدم الخلف فمن اين يلزم نفي الحكم الشرعي على تقدير ان لا يكون المتوقف على عدم الخلف حكما شرعيا قوله وايضا التخيير حاصل الخصم التغيير من قبيل الاستخلاف حتى سوى بين التخيير في رجل وامراتين ورجل مع اليمين والتخيير بين الغسل والمسح وبين التيمم والوضوء بالنبيذ الباطل لنص بان الواجب في التخيير احد الامرين او الامور لا على التعيين وهو الاول الذي تعلق به الوجوب اولا كالغسل مثلا وكالوضوء والآن الخلف جعل كانه بدل ذلك الاصل كانه لم يرتفع فلهذا لم يكن الاستخلاف نسخا لخلاف التخيير فانه نسخ لحرمة ترك ذلك الامر الواجب اولا على التعيين قوله وقوله فرجل وامراتان بانه خبر مبتدا محذوف اي وان لم يكن رجلين فالواجب رجل وامراتان فعلى هذا لا يكون الحكم بالشاهد واليمين رفعا لذلك الوجوب وفيه بحث لان اصل الاستشهاد ليس بواجب واما التقدير فليس هذا رجل وامراتان او فالمستشهد رجل وامراتان وهذا على تقدير افادته انحصار الاستشهاد في النوعين لا ينفي صحة الحكم بالشاهد واليمين والجواب ان قوله فان ... تشهدوا ايضا ... هذا وقد فسرنا النوعين فيلزم الانحصار لان التفسير بيان لجميع ما اريد بالمجمل وايضا قد نقل الكلم عن ... مال ليس بمعتاد من حضور الشاهد مجالس القضاء وهذا دليل على ان غيرهما ليس بمشروع وقد يقال ان غاية الدلالة على انحصار الاستشهاد في النوعين وعلى ان غيرهما لا يعتبر عند التداين لكنه لا يقتضي عدم صحة القضاء بغير ذلك قوله كالزيادة التغريب بقوله عم البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام والبينة بقوله عم الاعمال بالنيات والترتيب بقوله عم ابدوا بما بدا الله وبقوله عم لا يقبل صلوة امرأة حتى يضع الطهور مواضعه فيغسل وجهه ثم يغسل يديه ثم يمسح كلمته ثم يغسل رجليه والولاء في غسل اعضاء الوضوء على ما هو مذهب مالك بما روى انه عم كان يوالي في وضوئه او بقوله عم هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة الا به والوضوء على الطواف بقوله عم لا صلوة الا بطهور والطواف بالبيت صلوة الا ان الله سواباح فيه الكلام وفرضية الفاتحة بقوله عم لا صلوة الا بفاتحة الكتاب وفرضية تعديل اركان الصلوة بقوله عم للاعرابي احين بصلوته قم فصل فانك لم تصل فان قيل كيف زيد وجوب الفاتحة والتعديل بخبر الواحد قلت لان الزيادة بطريق الوجوب لا يرفع اجزاء الاصل فلا يكون نسخا فلا يمتنع بخلاف الزيادة بطريق الفرضية بمعنى عدم الصحة بدونها فانها يرفع حكم الكتاب وربما يجاب بان خبر الفاتحة

المعتاد

والنعلين مشهور فالمقصود بالفرضية والوجوب ههنا هو فوات الصحة وعدمها فلا نزاع في ان شيئا منهما ليس
لا يكون جاحدا فان قلت فحينئذ يراد بالعام على سبيل الوجوب قلت لان الكفر فيه غريب مع عموم البلوى ولانه
يحرص على الفساد على مامر فان قلت اذا اقتصر المصلي على الفاتحة يكون فرضا لا محالة فيكون فرضا على الاطلاق لا بالاجمال
بالتعين قلت النزاع فيما شرع فرضا لا فيما يقع كما اذا اقتصر على سورة البقرة فانما يقع فرضا ولم يشرع فرضا
بالاجمال فان قلت فيكون فرضا وواجبا مع انهما متنافيان عرفا لان الفرض ما ثبت بالقطعي والواجب بظني
لا قطعي قلت فرض من حيث كونها قراءة وواجب من حيث خصوصية الفاتحة وعند تغاير الحيثيتين لا منافاة قوله
بل هو شرط للصلوة يعني ان الكلام في كون الوضوء منها حال الصلوة واما كونه قربة فمفتقر الى النية بلا خلاف لانها
بتميز العبادة عن العادة فعلى هذا ينبغي ان يكون النية والترتيب واجبين في الوضوء على قصد القربة بمعنى انه
لا يكون قربة بدونهما قوله بمعنى انه لا يجوز الصلوة الا به لقائل ان يقول لم لا يجوز ان لا يكون واجبا بمعنى ان يكون المصلي
آثما باعتبار تركه النية او الترتيب في الوضوء مع صحة صلوته كما في ترك الفاتحة وح لا يلزم النسخ قوله فيلزم من وجوبهما عدم
اجزاء الصلوة التي هي الاصل الا به اذ المراد بالاصل غسل الاعضاء الثلثة ومسح الرأس ومعنى عدم اجزائه كونه
غير كاف في صحة الصلوة وذلك لان المراد بالاصل في هذا المقام هو ما يزيد عليه الذي يرفع الزيادة اجزائه قوله ذلك
تلك اي الواجبات بمعنى انه يأثم تاركها في الوضوء والا فلا خفاء في ان غسل المرفق ومقدار الربع في المسح واجب
واجب بمعنى اللازم بدليل ظني بحيث لا يكون جاحده قوله اصله ثابت اقتباس لطيف بتغيير يسير مع ما فيه من لطف
الايهام وذلك ان الامام ابا حنيفة اسم ابيه ثابت كما ان قواعد فقهه واصوله ثابتة محكمة وسائر فكره غالب
مشتهر كفروع فقهه قوله للشركة في صدر الكلام وهو عقد المضاربة فانه تنصيص على الشركة في الربح
وبيان نصيب احد الشريكين في المال المشترك بيان النصيب الآخر فاذا قال على ان لي نصف
الربح فكأنه قال في ذلك ما بقي فهو لك حكم المنطوق قوله بدلالة حال المتكلم اي الذي من شأنه التكلم في الحادثة
كالشارع والمجتهد وصاحب الحادثة قوله وكذا السكوت في موضع الحاجة كان الانسب اما تقديم ذلك
وجعل السكوت صاحب الشرع وسكوت الصحابة وسكوت البكر من امثلته فان الامر الذي معاينة ان ع
لو لم يكن حقا لاحتيج الى تغيير صريح اذ ان رء لا يسكت عن تغيير الباطل قوله وكذا سكوت البكر البالغة جعل بيانا
بحالها التي توجب زيادة الحياء هي الاجازة المنبئة عن الرغبة زائدة في حال الرجال وعادة في الاسلام ان سكوت
البكر في النكاح جعل بيانا لحالها التي توجب ذلك السكوت وهي ان تلك الحالة هي الحياء والمقصود ان السكوت

جعل بيانا للحياء عن التكلم عما حصل لها من الرضاء والاجازة وقيل معناه انه جعل بيانا بحال توجب
ذلك اي كونه بيانا وهي الحياء فجعل سكوتها دليلا على ما يمنع الحياء عن التكلم به وهو الاجازة والصواب
ان اللام في قوله بحالها ليس صلة للبيان وانما هو تعليل لقوله يعني جعل السكوت بيانا للرضاء
لاجل حال في البكر توجب السكوت وهي الحياء عن اظهار الرغبة في الرجال ومعنى عبارة
المص انه جعل بيانا للاجازة لاجل حالها الموجبة للحياء وهي الرغبة في الرجال وكذا النكول جعل بيانا
لثبوت الحق عليه المدعى واقرار الرجل حاله في الناكل وهذا هو الموافق لما نحن بصدده من البيان
يثبت بدلالة حال المتكلم قوله كالمولى سكت حين يرى عبده يبيع ويشتري يكون مأذونا فيه يحتمل (اذنا م)
ان يكون سكوته لفرط الغلط وعدم الالتفات بناء على العبد المحجوب شرعا قلنا يترجح جانب
الرضاء بدلالة العرف والعادة في ان من لا يرضى بتصرف العبد يظهر النهي ويرد عليه والظاهر ان هذا
القسم مندرج في القسم الثاني اعني ثبوت البيان بدلالة حال المتكلم قوله وعندنا في نحو له علي مائة ودرهم
يعني ليس عطف الدرهم عليها تفسيرا لها لان مبنى العطف على التغاير ومبنى التفسير على الاتحاد
قوله لنا الاستدلال على كون المعطوف بيانا للمعطوف عليه في مثل علي مائة ودرهم بان حذف المعطوف (مائة م)
عليه اي حذف تفسيره وتمييزه متعارف في العدد اذا عطف عليه عدد مفسر مثل مائة وثلاثة اثواب
حتى ان ذكره مستهجن في العربية وبه تكرار فصورة عطف غير العدد ايضا يحمل على ذلك كما في
حذف مفسر المعطوف عليه بقرينة المعطوف فيما اذا كان المعطوف مقدرا مثل مائة ودرهم
او بالوزن مثل مائة وقفيز حنطة لانه يشبه العدد بخلاف قوله علي مائة وعبد او ثوب
فان العطف لا يكون بيانا في الاول لانه لا يشبه العدد حتى يصلح قياسه على مثل له علي مائة وثلثة دراهم مع مانع
آخر وهو ان تفسير المائة بالعبد او الثوب مع مانع آخر وهو ان تفسير المائة بالعبد والثوب لا يثبت
في الذمة الا في السلم للضرورة فلا تركيب الا فيما صرح به كالمعطوف دون المعطوف عليه مع انه
لا يكثر كثرة العدد وحتى يستحق التخفيف فان قيل القياس ليس بمستقيم لان المفسر في مثل مائة
وثلثة دراهم هو تمييز المعطوف اعني المضاف اليه لا نفس المعطوف على ما زعمتم في
مائة ودرهم قلنا ممنوع بل المفسر هو المعطوف بمعنى ان المعطوف عليه يكون من جنس المعطوف
اذا كان درهما او دينارا وغيرهما وقد يجاب بانه قياس في اللغة وارد هنا الحكم على القياس

لا يلتئم للعطف لان موجبه الثوب في الذمة ومثل العبد الثوب م

الفرعي لم يكن من قبيل البيان وايضا لا نم ان العلة هو كون المعطوف من قبيل المفردات بل كون العطف
مقتضيا للشركة فيما يتوقف عليه المعطوف والمعطوف عليه كالخبر والشرط وكذا التفسير في مائة وثلاثة اثواب بخلاف
مائة ودرهم فلا ابهام في حق المعطوف فلا احتياج الى التفسير **قوله الثالث الاجماع** هو في اللغة العزم
يقال اجمع فلان على كذا اي عزم والاتفاق يقال اجمع القوم على كذا اي اتفقوا وفي الاصطلاح اتفاق المجتهدين
من امة محمد عم في عصر على حكم شرعي والمراد بالاتفاق الاشتراك في الاعتقاد او القول او الفعل وقيد بالمجتهدين
لانه لا عبرة باتفاق العوام بلام الاستغراق احترازا عن اتفاق بعض المجتهدين في عصر واحترز بقوله من امة محمد عم
عن اتفاق مجتهدي الشرائع السالفة وقوله في عصر حال من المجتهدين معناه زمان ما قل او كثر وفائدته
الاحتراز عما يرد على ترك هذا القيد من لزوم عدم انعقاد الاجماع الى اخر الزمان اذ لا يتحقق اتفاق جميع المجتهدين
الا حينئذ ولا يخفى ان من تركه لوضوحه لكن التصريح به انسب بالتوضيح واطلق ابن الحاجب وغيره الامر
الشرعي وغيره حتى يجب اتباع ارائي المجتهدين في امور الحروب ونحوها ويرد عليه ان تارك الاتباع ثم ان اثم
فهو امر شرعي والا فلا معنى للوجوب والمصنف خصصه بالشرعي علم منه انه لا فائدة للاجماع في الامور الدنيوية
والدينية الغير الشرعية وفيما ذكره من البيان نظر لان العقلي قد يكون ظنيا فبالاجماع يصير قطعيا كما في
تفضيل الصحابة هو وكثير من الاعتقادات وايضا الحسي الاستقبالي قد يكون مما لم يصرح به المخبر الصادق
ما استنبط المجتهدون من نصوصه فيفيد الاجماع قطعيته **قوله** والبحث ههنا في امور فبهذا الاعتبار صح
قوله الاول في ركنه **قوله** حرب امراة في الجناية روى ان امراة غاب عنها زوجها فبلغ عمر انها تجالس الرجال
وتحدث بهم فبعث اليها ليمنعها من ذلك فاملصت من هيبته اي ازلقت الجنين **قوله** وقد
يكون اي سكوت المجتهد للتأمل وغيره كاعتقاد حقية كل مجتهد او كون القائل اكبر سنا واعظم قدرا
واوفر علما او انتظار الخلاف حتى لو اجتمع مجتهدو الحنفية والشافعية لو تكلم احدهم بما يوافق مذهبه
وسكت الاخرون لم يكن اجماعا ولا يحمل سكوتهم على الرضا لتقرر الخلاف ثم لا يخفى ان اشتراط مضي مدة
التأمل انما يدفع احتمال كون السكوت للتأمل ولا يدفع احتمال كونه لتصويب المجتهدين او انتظار الخلاف
او نحو ذلك واعلم ان مثل هذا الاجماع ويسمى الاجماع السكوتي لا يكون حجة قاطعة وان كان هو من الادلة القطعية
عنده كالعام من النصوص **قوله** في العيوب الخمسة هي الجذام والبرص والجنون في احد الزوجين والجب
والعنة في الزوج والرتق او القرن في الزوجة فشمول العدم هو في حكم الفسخ ان لا يجب غسل المخرج ولا غسل

ركنه والمله وشرطه وحكمه وسببه اعني السند والناقل وعلى هذا كان الانسب ان يقول الاول في ركنه الا انه اراد بالبحث بمعنى الجنس وكانه قال والاول منه ههنا امور صح

359

اعضاء الوضوء وبشمول الوجود يجب غسلهما جميعا وفي حكم النقض شمول الوجود ان ينتقض الطهارة
بكل من خروج الخارج من غير السبيلين ومس المرأة وشمول العدم ان لا ينتقض بشيء منهما **قوله** وقال بعض المتأخرين
وذكر الآمدي في الاحكام ان المختار في هذه المسئلة انما هو التفصيل وهو ان الثالث ان كان يرفع ما اتفق
عليه القولان فهو ممتنع لما فيه من مخالفة الاجماع والا فلا اذ ليس فيه خرق الاجماع حيث وافق كل واحد من القولين
من وجه وان خالفه من وجه وبين كثيرا من امثلة القسمين ثم قال فان قيل من القولين غير قائل بالتفصيل
فهو قول لم يقل به قائل فيكون باطلا قلنا عدم القول به لا يوجب بطلان القول به والا لما جاز الحكم في واقعة
متجددة لم يسبق فيها الاختلاف فان قيل قد اتفق القولان على نفي التفصيل فالقول بالتفصيل
خرق الاجماع قلنا ممنوع فان عدم القول بالتفصيل اعم من القول بنفي التفصيل والاعم لا يستلزم
الاخص نعم لو صرح القولان بنفي التفصيل لما جاز القول فيه فان قيل ففي التفصيل تخطئة كل من الفريقين
في بعض ما ذهب اليه وهي تخطئة للامة فيمتنع قلنا الممتنع تخطئة الامة فيما اتفقوا عليه لا تخطئة كل بعض
فيما لا اتفاق عليه فعلم ان عدم القول بالتفصيل وان اشتهر في المناظرات لكنه ليس مما وقع الاتفاق على
قبوله وانما يقبل حيث يصلح الالزام للخصم بان يلزمه من التفصيل بطلان مذهبه ثم التفصيل الذي اختاره
صاحب الاحكام ومن تابعه اصل كلي يفيد معرفة الجزئيات لا يخفى على الناظر المتأمل ان القول الثالث
هل يشتمل على رفع ما اتفق عليه القولان السابقان ام لا وليس على الاصولي التعرض لتفاصيل الجزئيات
وما ادعى الخصم من ان القول الثالث مستلزم بطلان الاجماع في جميع الصور غير معتد به لانه لو عاد بحثا
لا نسلم ان ثبوت احد الشمولين بالاجماع في مسئلة الزوج او الزوجة مع الابوين كيف وقد يصدق انه
لا شيء من الشمولين بالاجماع مجمع عليه لما فيه من مخالفة البعض ولذا احدث التابعون قولا ثالثا فقال
ابن سيرين بثلث الكل من زوج وابوين دون زوجة وابوين وقال تابعي اخر بالعكس وكذا في العيوب
الخمسة ليس شمول الوجود ولا شمول العدم مجمعا عليه وكذا في ابواب مثلا الاجماع على وجوب غسل المخرج لمخالفة
ابي حنيفة ولا على وجوب غسل اعضاء الوضوء لمخالفة الشافعي ره ولذا اصدق انه لا شيء الا واحد
من الطرفين مما يجب اجماعا فكيف يصدق ان احدهما واجب اجماعا غاية ما في الامر انه يكتب
مغلطة بحسب التعبير عن الامرين بمفهوم شملهما على سبيل البدل ويكون تعلق الحكم به في كل
من القولين باعتبار فرد آخر فظهر انه لا يلزم منه الاجماع على الحكم في شيء من الافراد بخلاف مسئلة العدة

والجد مع الاخوة لاتفاق الفريقين على عدم جواز الاكتفاء بالثلاث قبل الوضع وعلى عدم جواز حرمان الجد واما مسئلة
علة الربوا فلا يخفى ان القول الثالث ان كان قولا بعدم اعتبار الجنس في العلية كان مخالفا للاجماع والافلا
اذ لم يتبع اتفاق الاقوال الثلثة الاعلى اعتبار الجنس في العلية قوله اما عند ابن مسعود داخل في جبر قولهم يشبل به احد يعني
لا قائل به في المجموع المركب من كون عدة الحامل بوضع الحمل ومن انتفاء الحجب والحرمان منتف باجماع ابن مسعود وغيره
اما عنده فلان الجزء الاول اعني انتفاء الحجب منتف لان الحجب ثابت واما عند غيره فلان الجزء الاول اعني كون العدة
بوضع الحمل منتف لكونها بابعد الاجلين والمركب ينتفي بانتفاء احد جزئيه قوله في الصحاح ربلوا اموال الغايب
الذي لا يرجى فان رجي فليس بضمار وقيل هو مالا ينتفع به من الاموال قوله فلا بد من ضابط لغد يره كلامه
ان القولين ان لم يشتركا في امر واحد هو حكم شرعي فاحداث القول الثالث ابطال للاجماع وان لم يشتركا كذلك
بان لا يكون المشترك فيه واحدا بالحقيقة او كان واحدا لكن لا يكون حكما شرعيا فاحداث القول الثالث لا يكون
ابطالا للاجماع وعند تقرر هذا الضابط لا بد من النظر في ان موضع يشترك فيه القولان في حكم واحد شرعي
واي موضع لا يشتركان فيه في ذلك فنقول المختلف فيه بين الاولين قد يكون حكما متعلقا بمحل واحد وقد يكون
متعلقا باكثر من محل واحد اما الاول وهو ان يكون حكما متعلقا بمحل واحد فالقولان فيه قد يظهر اشتراكهما
في حكم واحد شرعي فيبطل الثالث كما في مسئلة العدة والجد مع الاخوة وقد يظهر عدم اشتراكهما في ذلك كما في
مسئلة الربوا فلا يبطل الثالث وقد يكون بحيث يحكى الامر منهما اشتراك في حكم واحد شرعي وافتراق في
شئ اخر وح ان كان الافتراق مما حكم به الشرع كما في مسئلة ذات الزوجين فان القولين يشتركان في اثبات نسب
الولد من احدهما وفي ان الثبوت من احدهما ينافي الثبوت من الاخر بحكم الشرع فاحداث القول الثالث باطل سواء
كان قولا بشمول الوجود اعني ثبوت النسب منهما جميعا او بشمول العدم اعني عدم ثبوته من واحد منهما اصلا وان
الافتراق مما حكم به الشرع كما في مسئلة الخارج من غير السبيلين حيث اتفق القولان على وجوب التطهير اعني الوضوء
او غسل المخرج وعلى الافتراق اعني كون الواجب احدهما فقط لكن لم يحكم الشرع بان وجوب احدهما ينافي وجوب
الاخر فالقول الثالث ان كان قولا بشمول العدم اعني عدم وجوب شئ منهما كان باطلا ومبطلا للاجماع
السابق وان كان قولا بشمول الوجود اعني وجوبهما جميعا لم يكن باطلا لعدم استلزامه ابطال الاجماع ولزم من هذا
ان الحكم بانه لما اشترك القولان في حكم واحد شرعي كان القول الثالث مستلزما لابطال الاجماع مبني على الملازمة
واما ان هو سواء يكون الحكم المختلف فيه حكما متعلقا باكثر من محل واحد فاختلاف القولين انما يتصور بثلثة

اوجه الاول ان يكون احدهما قائلا بثبوت الحكم في صور معينة وعدم ثبوته في الصور الاخرى والاخر قائلا
بالعكس كقول ابي حنيفة ينقض الوضوء الاستحاض الخروج من غير السبيلين لا مس المرأة وقول الشافعي ينقض بالاستحاض لمس
دون الخروج فالقول بالاستحاض بكل منهما او بعدم الاستحاض بشئ منهما لا يكون ابطالا لحكم شرعي مجمع عليه
الثاني ان يكون احدهما قائلا بالثبوت في الصورتين وهو معنى شمول الوجود والاخر بالعدم فيهما وهو معنى
شمول العدم فان اتفق الشمولان على حكم واحد شرعي كتسوية الاب والجد في الولاية كان القول بالافتراق
مبطلا للاجماع والا فلا كالقول بجواز الفسخ ببعض العيوب دون البعض الثالث ان يكون احدهما
قائلا بالثبوت في احدى الصورتين بعينها والعدم في الاخرى والاخر قائلا بالثبوت في كلتي الصورتين
فيكون اتفاقا على الثبوت في صورة بعينها او بالعدم فيهما فيكون اتفاقا على العدم في صورة بعينها فيكون
القول الثالث ابطالا للمجمع عليه كمسئلة الصلوة في الكعبة نفلا او فرضا ويحمل عنه المسئلة ومسئلة مساواة
الاب والجد فيكون القول الحادث من القسم الثاني اذ المراد بالاول ان يشترك القولان في حكم واحد شرعي او
وبالثاني ان لا يشتركا فيه واما مسئلة بيع الملاقيح والبيع بالشرط فلا يخفى عليك انها خارجة عن المبحث فان بطلان
بيع الملاقيح مسئلة مجمع عليها والبيع بالشرط مسئلة مختلف فيها لا يتعلق لاحديهما بالاخرى والبحث هو انه
اذا سبق في مسئلة اختلاف على قولين فاحداث قول ثالث هل يكون ابطالا للاجماع ام لا واما مسئلة الربوا
احد القولين فيها علة القدر مع الجنس والاخر الطعم مع الجنس او الادخار مع الجنس ولما لا يشتركان في واحد
صحيح هو حكم شرعي فان مفهوم احد الامرين واحد بحسب الاعتبار بل بحسب العبارة دون الحقيقة ومع ذلك
فليست العلة حكما شرعيا لا يقال بل هو خطاب الشارع بل قد تستنبط ثم يحكم بان التقويم اتفقا على انه
لا يوجد في غير هذا الجنس وهذا الحكم شرعي فالقول بعدم دخول الجنس في العلية رفع لذلك قوله فالتطهير واجب بالاجماع
قد عرفت ان يصدق كل من التطهيرين يجمع على وجوبه اما غسل المخرج فلمكان الشافعي واما غسل
الاعضاء فلمكان ابي حنيفة فلا يصدق ان احدهما واجب بالاجماع قوله ولو جعل الحكمان بمعنى لو اعتبر تركيب بين
الحكمين وكل من القولين ليصير حكما واحدا بان يقال الاستحاض بالخروج مع عدم الاستحاض باللمس حكم واحد
لابي حنيفة والاستحاض باللمس مع عدم الاستحاض بالخروج حكم واحد للشافعي فهذان لا يشتركان في امر واحد
وقع الاتفاق عليه حتى يكون مخالفة ابطالا للاجماع فان قيل فقد اتفقا على احد الافتراقين اعني استحاض
الخروج دون اللمس وبالعكس والجواب ما مر من انه مع كونه واحدا اعتبارا ليس بحكم شرعي فان قيل ينبغي

بشمول العدم مبطلة للاجماع على حكم شرعي مهو بطلان صلوة من احتجم وسيد او طريق الى بطلانه بما لمجمع
عليه وانما قال فالذي يخطر ببالي لان الظاهر انه لا اختلاف في بطلان الصلوتين وانما الخلاف في جهة البطلان
فالحكمان متحدان لا تغاير بينهما اصلا وانما التغاير في العلة **قوله** واما الاجماع المركب فاعم من هذا اي مما يسمى عدم
القايل بالفصل لانه يشمل ما اذا كان احدهما قايلا بالثبوت في احدى الصورتين فقط والآخر بالثبوت فيهما
او بالعدم فيهما وليس سواي صاحب البدعة الذي يدعو الناس اليها من الامة على الاطلاق لانه وان كان من
القبلة فهو من امة الدعوة دون المتابعة كالكفار ومطلق الامة لامة المتابعة المشهود لها بالعصمة قال
شمس الائمة صاحب البدعة وان لم يكن يدعو اليها لكنه مشهور بها مسلم لا يعتد بقوله فيما يضلل فيه واما في سواه
فيعتد به والاصح انه اذا كان لا يضلل العاقل فلا يعتد بقوله اصلا والا فالحكم كما ذكر **قوله** ما التعصب هو عدم قبول
الحق عند ظهور الدليل بناء على ميل الى جانب **قوله** لا يكفر بالمخالفة يعني في صورة عدم تمام الاجماع
بناء على انعقاده بلغة واحد **قوله** انقراض العصر عبارة عن موت جميع من هو من اهل الاجتهاد وقت نزول
الحادثة بعد اتفاقهم على حكم فيها وفايدة ذلك جواز الرجوع قبل الانقراض لا دخول من سيحدث وقيل الرجوع
ودخول من ادرك عصرهم من المجتهدين في اجماعهم ايضا وعند القايلين بالاشتراط ينعقد الاجماع لكن لا يبقى حجة
بعد الرجوع وقيل لا ينعقد مع احتمال الرجوع **قوله** فجعلوا الخلاف المتقدم مانعا يعني لو لم يكن على طريق البحث عن المآخذ
كما هو داب المناظرة بل على ان يعتقد كل حقيقة ما ذهب اليه وعليه عامة اهل الحديث والشافعية
وقد صح عن محمد انه لا يكون مانعا ونقل عن ابي حنيفة انه مانع بالمنع وذلك كبيع امهات الاولاد
كان مختلفا بين الصحابة فاجمع التابعون على انه لا يجوز فلم يجز به قاضي لا ينفذ عندنا محمد وروى الكرخي
عن ابي حنيفة انه لا ينقض فقيل هذا مبني على ان الاجماع لم ينعقد وقيل على ان فيه شبهة حيث
ذهب كثير من العلماء الى انه ليس باجماع **قوله** لكنه لم يبق اي لم يبق دليلا يعتقد به ويعمل وعبارة في
انه نسخ واعترض عليه بانه لا نسخ بعد انقطاع الوحي واجيب بجواز فيما ثبت بالاجتهاد على معنى انه
لما انتهى حكمه الحكم بانتهاء المصلحة ووفق الله المجتهدين للانعقاد على القول الآخر ورفع الخلاف وان لم
يدع الحكم وتبدل المصلحة **قوله** ومو ان ثبت الحكم اي الحكم الشرعي لا الحكم الدنيوي لا يثبت بمعالات
الاجماع لا يكون فوق صحيح قول الرسول ومو ليس بحجة في مصالح الدنيا لقوله عليه السلام في قصة التلقيح انتم اعلم
بدنياكم وربما كان يترك رايه في الحروب بمراجعة الصحابة وقيل يثبت الحكم مطلقا لكن في الدنيا

يجوز مخالفته بعد تبدل المصلحة واما الحكم الشرعي المجمع عليه فان كان اجماعا ظنيا لا يكفر جاحده وان كان
قطعيا فقيل يكفر وقيل لا والحق ان نحو العبادات الخمس مما علم بالضرورة كونه من الدين يكفر جاحده
اتفاقا وانما الخلاف في غيره وسيأتي فيه تفصيل ويستدل على افادة الاجماع بثبوت الحكم يقينا
بوجوه من الكتاب والسنة منها قوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل
المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم ووجه الاستدلال انه اوعد على اتباع غير سبيل المؤمنين بضمه الى مشاقة الرسول
التي هي كفر فيحرم اذ لا يضم مباح الى حرام في الوعيد ولو حرم اتباع غير سبيلهم لزم اتباع سبيلهم اذ لا مخرج
عنهما الا ان ترك الاتباع غير سبيلهم فيدخل في اتباع غير سبيلهم فهو خارج في اتباع غير والاجماع سبيلهم فيلزم اتباعه
فان قيل لفظ الغير منوى لا يفيد العموم فلا يلزم حرمة اتباع كل ما يغاير سبيل المؤمنين بل يجوز ان يكون
غير سبيل المؤمنين هو الكفر والتكذيب قلنا بل هو عام بالاضافة الى الجنس بدليل صحة الاستثناء
فقط ولو سلم فيكفي الاطلاق فان قيل السبيل حقيقة في الطريق الذي يمشي فيه وهو غير مراد اتفاقا
وليس حمله على الطريق الذي اتفق عليه الامة من قول او فعل او اعتقاد اولى من حمله على الدليل الذي اتبعوه
قلنا اتباع غير السبيل وان كان هو القياس داخل في مشاقة الرسول اي مخالفته حكمه لان القياس ايضا مستند
الى النص ومع يلزم التكرار فان قيل لو عم لزم اتباع المباحات واسناد الحكم الى الدليل الذي استند المؤمنون اجماعهم
اليه قلنا خص ذلك للقطع بانه لا يلزم المتابعة في المباح وان الاتباع هو الاتيان بمثل فعل الغير لكونه
فعل الغير لا لكونه مما ساقه اليه الدليل مثلا ايمان المؤمنين بالله وبنبوة موسى لا يعد اتباعا لليهود
وذلك كما خص المؤمنون بالمجتهدين الموجودين في عصر فان قيل يجوز ان يراد سبيل المؤمنين
في متابعة الرسول او مناصرته او الاقتداء به او فيما صاروا به المؤمنين وهو الايمان به وقد نزلت
الآية في طعمة بن ابيرق حين سرق درعا وارتد ولحق بالمشركين اجيب بان العبرة للعموم والاطلاق
دون خصوص السبب والاحتمال والثابت بالنصوص ما دلت عليه ظواهرها ولم يعرف عنه قرينة
وقد يقال التمسك بالظاهر ووجوب العمل بها انما ثبت بالاجماع ولولاه لوجب العمل بالدليل اعانه على اتباع
الظن واعترض المصنف بانه يجوز ان يكون سبيل المؤمنين ما اتى به الرسل عليهم ويكفي في صحة العطف بتغاير
المفهومين وجوابه انا لا نمنع ذلك من جهة انه لا يصح العطف بل من جهة ان سبيل المؤمنين علم لا تخصص له بما
اتى به الرسول عليه السلام مع ان حمل الكلام على التاسيس اولى من حمله على التكرار وتغاير المفهومين لا يدفع

بغير هم
وسبيل الاجماع بيانه لزم الدور

المنكر اذ كان فى قولنا اتبعوا القرآن وكتاب الله والتنزيل ونحو ذلك **قوله** ولا يمكن ايضا ان يكون سبيل المؤمنين اطلاقها
لا يدخل فيها ما اتى به النبى عم هذا انما الاحاجة اليه فى الاستدلال لو على تقدير كونه غير ما اتى به النبى عم
لا يدخل اتباع ما اتى به النبى عم فى الوعيد لا عطف اتباع غير سبيل المؤمنين على مخالفة الرسول عم
والحاق الوعيد بهما قرينة ظاهرة على ان اتباع ما اتى به وامتثال اوامره لا يدخل فى الوعيد وان كان
غير سبيل المؤمنين وحمل هذا الاحاجة الى ما التزمه من ان جزء الشئ المبين غيره مع انه امر اتفق على
على بطلانه جمهور المتكلمين بهذه الاية على حجية الاجماع **قوله** وكذلك جعلناكم امة وسطا اى لمجموع الامة
العدالة وهى تقتضى الثبات على الحق والطريق المستقيم لان العدالة الحقيقية الثابتة بتعديل الله تعالى
ينافى الكذب والميل الى جانب الباطل ولا خفاء انها ليست ثابتة لكل واحد من الامة فتعين المجموع
وايضا الوسط حقيقة هو المتجزى بالصدق واللفظ مطلق يتناول الشهادة فى الدنيا والآخرة فيجب
ان يكون قول الامة حقا وصدقا لتحاد هم الحكيم الخبير للشهادة على الناس **قوله** وكلا الفضائل تنحصر
فى التوسط اقول هذا الكلام ان الخالق سبحانه وتعالى قد ركب فى الانسان ثلث قوى احديها مبدأ لادراك
الحقائق والتشوق الى النظر فى العواقب والتمييز بين المصالح والمفاسد ويعبر عنها بالقوة النطقية
والعقلية والنفس المطمئنة والملكية والثانية مبدأ جذب المنافع وطلب الملاذ من المأكل والمشارب وغير ذلك
ويسمى القوة الشهوية والبهيمية والنفس الامارة والثالثة مبدأ الاقدام على الاهوال والشوق الى
التسلط والترفع وهى القوة الغضبية والسبعية والنفس اللوامة ويحدث من اعتدال الحركة الاولى
الحكمة والثانية العفة والثالثة الشجاعة فامهات الفضائل هذه الثلاثة وما سوى ذلك
انما هو من تفريعاتها وتركيباتها وكل منها محتوش بطرفى افراط وتفريط هما رذيلتان اما الحكمة فهى معرفة
الحقائق على ما هى عليه بقدر الاستطاعة وهى العلم النافع المعبر عنه بمعرفة النفس ما لها وما عليها المشار
اليه بقوله ومن يؤت الحكمة فقد اوتى خيرا كثيرا وافراطها الجربزة وهى استعمال الفكرة فيما لا ينبغى
كالمتشابهات وعلى وجه لا ينبغى كمخالفة الشرائع نعوذ بالله من علم لا ينفع وتفريطها الغباوة التى هى تعطيل
القوة الفكرية بالارادة والوقوف عن اكتساب العلوم النافعة واما الشجاعة فهى انقياد السبعية
للناطقة فى الامور ليكون اقدامها على حسب الروية من غير اضطراب فى الامور الهائلة حتى يكون فعلها
جميلا وصبرها محمودا وافراطها التهور اى الاقدام على ما لا ينبغى وتفريطها الجبن اى الحذر عما لا ينبغى واما العفة

فهى انقياد البهيمية للناطقة ليكون تصرفاتها بحسب اقتضاء الناطقة لتسلم عن استعباد الهوى اياها
واستخدام اللذات وافراطها الخلاعة والفجور اى الوقوع فى ازدياد اللذات على ما يجب وتفريطها
الخمود اى السكون عن طلب اللذات بقدر ما رخص فيه العقل والشرع ايثارا لا خلقة فالاوساط
فضائل والاطراف رذائل ولما امتزجت الفضائل الثلاثة حصلت من اجتماعها حالة متشابهة
هى العدالة فبهذا الاعتبار عبر عن العدالة بالوساطة واليه اشير بقوله عم خير الامور اوسطها
والحكمة فى النفس البهيمية بقاء البدن الذى هو مركب النفس الناطقة لتصل به الى الكمال اللائق
بها ومقصودها المتوجه اليه وفى السبعية كسر البهيمية وقهرها ودفع الفساد المتوقع من استيلائها
واشترط التوسط فى افعالهما لئلا تستعبد الناطقة فى هواهما وتصرفاتهما عن كمالها ومقصدها
وقد مثل ذلك بفارس استردف سبعا للاصطياد فان انقاد السبع والبهيمة للفارس واستعمالهما
على ما ينبغى حصل مقصود الكل بوصول الفارس الى الصيد والسبع الى الطعمة والبهيمة الى العلف
والا هلك الكل فقوله النفس الحيوانية اراد بها ما هو اعم من البهيمية والسبعية واما الكلام
فى ان هذه الثلاثة نفوس متعددة ام نفس واحدة مختلفة بالاعتبارات ام قوى كيفيات
للنفس الانسانية فموضعه علم آخر **قوله** واما غيرها من الآيات فدلالته على ان اتفاق مجتهدى عصر
واحد حجة قطعية ليست بمعونة اما قوله تعالى كنتم خير امة الآية فلان الظاهر ان الخطاب للصحابة على ما يشعر به
قوله تعالى لن يضروكم الا اذى وان الضلال فى بعض الاحكام بناء على الخطأ فى الاجتهاد وبعد بذل
الوسع لا ينافى كون المؤمنين العاملين بالشرائع الممتثلين للاوامر خير الامم ولان المعروف
والمنكر ليسا على العموم لانه رب منكر لم ينهوا عنه لعدم الاطلاع عليه ولان المعروف والمنكر بحسب
الرأى والاجتهاد لا يلزم ان يكونا كذلك فى الواقع وبعد تسليم جميع ذلك لا دلالة قطعا على قطعية
اجماع المجتهدين من عصر واما قوله تعالى وكذلك جعلناكم الآية فلان العدالة لا تنافى الخطأ فى الاجتهاد
لو لا فسق فيه بل هو ماجور ولان المراد كونهم وسطا بالنسبة الى سائر الامم ولانه لا معنى لعدالة المجموع
بعد القطع بعدم عدالة كل من الآحاد وبعد التسليم لا دلالة على قطعية اجماع المجتهدين من عصر
قوله وما ذكر من الاخبار قد يستدل على حجية الاجماع بان الاخبار فى عصمة الامة عن الخطأ مع اختلاف
عباراتها وكون كل منها آحادا وارادة تظاهرت حتى صارت متواترة المعنى بمنزلة شجاعة على رضى الله عنه

وجوه خاتم فاجاب بان بلوغ مجموعها حد التواتر غير معلوم والحق ان مثل هذا ايرد على كل ما ادعى تواتر
معناه **قوله** فانا اذكره قد ذكر المص مما يستدل على قطعية الاجماع ستة اوجه حاصل الاول ان الله تعالى حكيم بالحكمة البالغة
فيجب ان لا يكون شيء من احكامه مهملا ولا مشكلا الا اكثر من الحوادث مما لم يبين بصريح الوحي فيجب
ان يكون مندرجا تحت الوحي بحيث لا يصل اليه كل احد وح اما ان لا يمكن للامة استنباطه ويمنع
لفوات فايدته في الادراج او يمكن بغير المجتهدين منهم خاصة وهو باطل بالضرورة فتعين استنباطه للمجتهدين
وح اما ان يستنبط قطعا ويقينا كل مجتهد وهو باطل لما بينهم من الاختلاف او جميع المجتهدين الى القيامة
وهو ايضا باطل لعدم الفايدة فتعين استنباط جمع من جميع المجتهدين ولا دلالة على تعيين علماء معين
من الاعصار فيجب ان يعتبر عصر واحد لا ترجيح للبعض على البعض فتعين اعتبار جميع المجتهدين في عصر
واحد فيكون اتفاقهم بيانا للحكم ونبينه على صحة اتباعه للبينات الدالة على وجوب اتباع السنة
وهذا غاية تقرير هذا الكلام وللقايل ان يقول وجوب الاتباع لا يستلزم القطع وايضا ما ذكر لا يدل
على حجية اجماع مجتهدي كل عصر لجواز ان يكون الحكم المندرج في الوحي مما لا يطلع عليه واحد او جماعة من
المجتهدين في عصر آخر قبله او بعده وايضا اكمال الدين هو التنصيص على قواعد العقايد والتوفيق
على اصول الشرايع وقوانين الاجتهاد لا ادراك حكم كل حادثة في القرآن والمص جعل القضايا المتفق
عليها نوعين احدهما ما اتفق عليه جميع الناس والثاني ما اتفق عليه المجتهدون من امة محمد عم
في عصر فظاهره انهما لا ينحصر في ذلك لان ما لم يتفق عليها جميع الناس والكلام في بعضها قسم ثالث لا يدخل
تحت الحصر ثم ذكر في النوع الاول تطويلا وتفصيلا لا دخل له في المقصود الا بيان ان ما اتفق عليه المجتهدون
في عصر على الملل وكان في العصر مشمولا كما ان المتفق عليها بين الجميع تحت قبولها وثبوتها في نفس الامر بمنزلة
المتواترات والمجربات **قوله** وايضا قوله تعالى فلولا نفر الاية وللقايل ان يقول هذا لا يفيد الا كون ما اتفق
عليه طوايف الفقهاء حجة على غير الفقهاء والكلام في كونه حجة على المجتهدين حتى لا يسعهم مخالفته
وايضا وجوب العمل لا يستلزم القطع وكذا الكلام في قوله تعالى واطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر
منكم على انه لو صح ما ذكره لزم ان يكون قول مجتهد واحد في عصر لا مجتهد فيه غيره حجة قطعية لكونه
على الحكم في ذلك العصر **قوله** وايضا قوله تعالى وما كان الله ليضل قوما الاية لقايل ان يقول المراد عدم الاضلال
بالجاء الى الكفر بعد الهداية الى الايمان لا عن كثيرا ما يقع الخطاء بجماعات العلماء وايضا هذا لا ينفي

وقوع الضلال والذهاب الى غير الحق من النفس او من الشيطان وانما ينفي وقوع الاضلال
من الله تعالى وايضا لو جرى على ظاهره لزم ان لا يخطاء جماعة من العلماء قط ولا دلالة على
تعيين جميع المجتهدين من عصر **قوله** وايضا قوله تعالى ونفس وما سويها الاية الواو للقسم
ومعنى تسوية النفس التكملة وقيل المراد نفس آدم ومعنى الهام الفجور والتقوى افهامها
وتعريف حالهما والتمكين من الاتيان بهما ومعنى تزكيتها انماؤها بالعلم والعمل ومعنى
تدسيتها نقصها واخفاؤها بالجهالة والفسوق وليس معنى الهام الفجور والتقوى ان يعلم
كل خير وشر ولا اختصاص لذلك بالنفس المزكاة فكيف بجميع المجتهدين من امة محمد عم في عصر
والعجب من المص كيف لم يستدل الا القوم بانها ليست قطعية الدلالة على كون الاجماع
حجة قطعية واورد ما لا يتخيل له ما لا دلالة فيه على المطلوب بوجه من الوجوه والحق ان مثل هذه الوجوه
بالكتاب مما اتفق له في اثناء عهده ولا يوجد في النسخ القديمة وقد قال ان مراده الاستدلال
بمجموع الآيات المذكورة لا بكل واحد وذلك مع انه خلاف ظاهر كلامه ليس بمستقيم
اذ لا دلالة للمجموع ايضا قطعا **قوله** وايضا العلماء استدلال جيد الا ان حاصله راجع الى ما سبق
من ان الاحاديث الدالة على حجة الاجماع متواترة المعنى والمص قد منع ذلك ثم ما قال
فلنا مظنة ان يقال ان العلماء لم يتفقوا على ذلك بحيث يمتنع تواطيهم على الكذب
لان منهم من خالف وزعم ان الحجة انما هو اجماع اهل المدينة او اجماع العترة اجاب بان
ما يدعى كونه حجة اخص الاجماعات لانه اجماع جميع المجتهدين في عصر فيدخل فيهم المجتهدون
من اهل المدينة والعترة بخلاف اجماع المدينة او العترة بانه لا يستلزم اجماع الكل وفيه نظر لانه
قد لا يوجد في العصر مجتهد من العترة او لا يطلع عليه كما في القرن الثالث وما بعده فلا يكون
اخص ولا يدل لو التزم على مطلوبنا لان وليا لهم شمل اجماع العترة على قول الامام المعصوم
بل الجواب ان المراد اتفاق علماء السنة والجماعة والا فعدد ما خالف كثير من اهل الاهواء
والبدع **قوله** ثم الاجماع على مراتب فالاول بمنزلة الاية والخبر المتواتر يكفر جاحده والثانية
بمنزلة الخبر المشهور يضلل جاحده والثالث لا يضلل جاحده لما فيه من الاختلاف
قوله وفي مثل هذا الاجماع يجوز التبديل ذهب فخر الاسلام الى انه يجوز نسخ الاجماع بالاجماع

وان قطعيا حتى لو اجتمع الصحابة على حكم ثم اجمعوا على خلافه جاز والمختار عند الجمهور هو التفصيل
على ما اشار اليه المصنف وهو ان الاجماع القطعي المتفق عليه لا يجوز تبديله وهو المراد بما سبق
من الاجماع لا ينسخ ولا ينسخ به والمختلف فيه يجوز تبديله كما اذا اجمع القرن الثاني على حكم يروى فيه
خلاف من الصحابة ثم اجمعوا بانفسهم او من بعدهم على خلافه لجواز ان ينتهي مدة الحكم الثابت بالاجماع
فتوفق الله به اهل الاجماع للاجماع على خلافه وما يقال ان انقطاع الوحي يوجب امتناع النسخ
مختص بما يتوقف على الوحي والاجماع ليس كذلك والمصنف عدل عن اطلاق لفظ النسخ الى لفظ
التبديل اي نظرا على ظاهر كلام القوم من ان الاجماع لا ينسخ ولا ينسخ به **قوله** واما الناس فنقل السند
والناقل فجمعهما في بحث واحد لانهما سبب في الاول سبب ثبوت الاجماع والثاني سبب ظهوره والجمهور
على انه لا يجوز الاجماع الا عن سند من دليل او امارة لان عدم السند يستلزم الخطاء اذ الحكم في الدين
بلا دليل خطاء ويمتنع اجماع الامة على الخطاء وايضا اتفاق الكل من غير داع مستحيل عادة
كالاجماع على اكل طعام واحد فان قيل فائدة الاجماع بعد وجود السند سقوط البحث وحرمة المخالفة وصيرورة
الحكم قطعيا ثم اختلفوا في السند فذهب الجمهور الى انه يجوز ان يكون قياسا وانه واقع كالاجماع
على خلافة ابي بكر قياسا على امامته في الصلوة حتى قيل رضيه رسول الله لامر ديننا افلا
نرضاه لامر دنيانا وذهب الشيعة وداود الظاهري ومحمد بن جرير الطبري الى المنع من ذلك
واما جواز كونه خبر واحد فمتفق عليه كذا في عامة الكتب وقد وقع في الميزان واصول الامام السرخسي
ان المتكلمين خالفوا في الظني قياسا كان او خبر واحد ولم يجوزوا الاجماع الا عن قطعي لانه
قطعي فلا ينبني الا على قطعي لان الظن لا يفيد القطع وجوابه ان كون الاجماع حجة ليس مبنيا
على دليله اي سنده بل هو حجة لذاته كرامة لهذه الامة وكسائر ادلة الاحكام من الشرع والدليل على بطلان
مذهبهم انه لو اشترط كون السند قطعيا لم يقع الاجماع لعدم فائدة ضرورة ثبوت الحكم قطعا بالدليل القطعي
فان قيل هذا يقتضي ان لا يجوز الاجماع عن قطعي اصلا لوقوعه لغوا قلنا المراد انه لو اشترط
كون السند قطعيا لكان الاجماع الذي هو احد الادلة لغوا بمعنى انه لا يثبت حكما ولا يوجب امرا
مقصودا في شيء من الصور الا التاكيد وليس بمقصود اصلي بخلاف ما اذا لم يشترط فان السند
اذا كان ظنيا فهو يفيد اثبات الحكم بطريق القطع واذا كان قطعيا فهو يفيد التاكيد كما في النصوص

المتعاضدة على حكم واحد فلا يكون لغوا بين الادلة اعلم انه لا معنى للنزاع في جواز كون السند قطعيا
لانه ان اريد انه لا يمنع اتفاق المجتهدين على حكم ثابت بدليل قطعي فظاهر البطلان وكذا ان اريد
انه لا يسمى اجماعا لان الحد صادق عليه فان اريد انه لا يثبت الحكم فلا يتصور نزاع لان اثبات
الثابت محال واما الناقل فنقل الاجماع الينا قد يكون بالتواتر فيفيد القطع وقد يكون بالشهرة
فيقرب منه وقد يكون بخبر الواحد فيفيد الظن ويوجب العمل لوجوب اتباع الظن بالادلة المذكورة
قال الامام الغزالي هو وجوب العمل بخبر الواحد ليس اجماعا وذلك فيما نقل عن النبي عم واما فيما
نقل عن الامة من الاجماع فلم يدل على وجوب العمل به نص ولا اجماع فلم يثبت صحة القياس في اثبات
الاصول الشرعية هذا هو الاظهر ولسنا نقطع ببطلان من تمسك به في حق العمل واستدل بان نقل الظني
مع كثرة الواسطة بين الناقل والنبي عم يوجب العمل فنقل القطعي اولى واجيب بان خبر الواحد
انما صار ظنيا بواسطة شبهة في الناقل والا فهو في الاصل قطعي كالاجماع بل اولى لولا شبهة لانه
لان الخبر المسموع من النبي حجة قطعي **قوله الركن الرابع هو القياس** هو في اللغة التقدير والمساواة
يقال قست النعل بالنعل اي قدرتها بها وفلان لا يقاس بفلان اي لا يساوي وقد يعدى بعلى لتضمين
معنى الابتناء كقولهم قاس الشيء على الشيء وفي الشرع مساواة الفرع الاصل في علة حكمه وذلك انه من الادلة
الاحكام فلا بد من حكم مطلوب به وله محل ضرورة والمقصود اثبات ذلك الحكم في ذلك المحل لثبوته
في محل آخر يقاس هذا به فكان هذا فرعا وذلك اصلا لاحتياجه اليه وابتنائه عليه ولا يمكن ذلك في كل
شيئين بل اذا كان بينهما امر مشترك يوجب الاشتراك في الحكم ويسمى علة الحكم ولا بد من ثبوت مثلها
في الفرع لا ثبوت عينها فيه لان المعنى الشخصي لا يقوم بمحلين وبذلك يحصل ظن مثل الحكم في الفرع
وهو المطلوب وقد وقع في عبارة القوم انه تعدية الحكم من الاصل الى الفرع بعلة متحدة واعترض عليه
بانه منقوض بدلالة النص وبانه لا معنى لتعدية الحكم لاستحالة الانتقال على الاوصاف ولو سلم فيلزم
عدم بقاء الحكم في الاصل لانتقاله عنه ولو سلم فان الثابت في الفرع لا يكون حكم الاصل بل مثله ضرورة
تعدد الاوصاف بتعدد المحال فالمصنف زاد قيد العلة على الاول كما جرى اللغة احترازا عن دلالة النص
وفسر تعدية حكم الاصل باثبات حكم مثل حكم الاصل في الفرع وبهذا نوع الجواب عن الاعتراضات
المذكورة الا انه يتعرض لبعضها على التفصيل على ما يشير اليه **قوله** والمراد بالاصل المقيس عليه فان قلت

تفسير الاصل والفرع بل هما ما طاصدقا عليه اى المراد بالاصل الذى يسمى مقيسا عليه لا نفس الحكم ولا الدليل
على ما وقع عليه اصطلاح البعض وكذا في الفرع مثلا الفرع على البر في حرمة الربوا فالاصل هو البر
والفرع الذرة لابتنائها عليه في الحكم لا باعتبار فيخرج عن التعريف قياس المعدوم لان الاصل ما يبتنى
عليه غيره والفرع ما يبتنى على غيره والمعدوم ليس بشئ الا ان نقول الفظة ما عبارة عما هو اعم من الموجود
والمعدوم اعنى المعلوم ولو سلم فالوجود في الذهن كاف في الشيئية **قوله** بل يسمى بعنا انه في الاصل فيه
لان معنى التعدية في اللغة جعل الشئ متجاوزا الشئ ومتباعدا عنه ولا يخفى ان التعدية في اصطلاح الشرع بمجاز
او منقول ولانه لا حاجة الى هذا الاعتذار بعد تفسير التعدية باثبات مثل الحكم على ما سبق ولا الى الاعتذار
عن ترك قيد المتحدان لا يمكن تعدية الحكم الا اذا كان متحدا بالنوع وذلك لانه مبنى على ان يكون التعدية
حقيقة منها وهذا باطل لان التصور التعدية في الاحكام والانتقال على الاوصاف وبعض اصحابنا ذكر
في الاسلم ان ركن القياس ما جعل علما على حكم النص مما اشتمل عليه النص وجعل الفرع نظيرا له في حكمه
لوجوده فيه وقال ما الحكم الثابت بتعليل النصوص فتعديه حكم النص الى ما لا نص فيه ليثبت
فيه بغالب الراى على احتمال الخطاء وهذا صريح في ان العلة ركن والتعدية حكم وفيه اشارة الى القياس
هو التعليل اى تبيين العلة في الاصل ليثبت الحكم في الفرع فذهب المصنف الى ان مراده ان العلم بالعلة
ركن القياس اى ما يتقوم به ويحصل وهذا يحتمل وجهين احدهما ان يراد بالركن نفس ماهية الشئ
على ما ذهب اليه في الميزان من ان ركن القياس هو الوصف الصالح المؤثر وما سواه مما يتوقف عليه
اثبات الحكم شرائط الاركان وثانيهما وهو الاظهر ان يراد بالركن جزء الشئ على ما ذهب اليه البعض المحقق
من ان اركان القياس اربعة الاصل والفرع وحكم الاصل والوصف الجامع واما حكم الفرع فثمرة
القياس لتوقفه عليه ولا يخفى انه لا حاجة على هذا التقدير الى ما ذكر من ان المراد بالعلة العلم بالعلة
لان نفس هذه الامور الاربعة مما يتوقف عليه تحقق القياس ووجوده في نفسه فان قلت قد ذكر
في الاسلم ان من جملة شروط القياس تعدى الحكم الشرعى الثابت بالنص بعينه الى فرع هو نظيره
ولا نص فيه وشرط الشئ متقدم عليه فكيف يكون اثراله اجيب بان المراد ان كون التعدية حكم
القياس تعدية هذا على تفسير التعدية باثبات الحكم في الفرع لا يصح ان يقال دليل اثبات
حرمة الربوا في الذرة هو القياس ولا يصح ان يقال هو اثبات حرمة الربوا فيها **قوله** لا الا مثبت

والذى شرط له اولا التعدية شرط للعلم بصحة القياس **قوله** لا لا القياس نفسه وهذا احسن من جعل العباس صح

الحكم هو الله تعالى غير واف بالمقصود لانه يبتنى على هذا التقدير ان لا يجعل شئ من الادلة مثبتا للحكم بل يجعل
مظهرا على ما ذهب اليه المحققون من ان مرجع الكل الى الكلام النفسى والاوجه ما سبق من ان الحكم الفرع ثبت
بالنص او الاجماع الواردة في الاصل والقياس بيان لعموم الحكم في الفرع وعدم اختصاصه بالاصل وهذا
واضح ثم الاظهر ان تفسير التعدية بالابانة والاظهار على ما ذكر الشيخ ابو منصور ان القياس ابانة مثل حكم احد
المذكورين بمثل علته في الآخر **قوله** واصحاب الظواهر نفوه اى القياس بمعنى انه ليس للعقل حمل النظير على
النظير لا في الاحكام الشرعية ولا في غيرها من العقليات والاصول الدينية واليه ذهب الخوارج او بمعنى
انه ليس للعقل ذلك في الاحكام الشرعية خاصة اما لامتناعه عقلا واليه ذهب بعض الشيعة والنظام
واما لامتناعه سمعا واليه ذهب داود الاصفهانى ثم اختلف القائلون بعدم امتناع القياس فقيل
هو واجب عقلا لئلا يخلو الوقايع عن الاحكام لان النص لا يفى بالحوادث الغير المتناهية وقد ابى الحكم
الاحكام وكلياتها متناهية يجوز التنصيص عليها بالعمومات والجمهور على انه جايز ثم اختلفوا فذهب
الاكثر وادن القاشانى الى انه ليس بواقع ثم اختلفوا في ثبوته فقيل بالعقل وقيل بالسمع ثم اختلف
القائلون بالسمع فقيل بدليل ظنى وقيل قطعى وبه يشعر كلام المصنف حيث استدل عليه بدلالة نص الكتاب
وبالسنة المشهورة وبالاجماع **قوله** المراد بالكتاب اللوح المحفوظ عن ابن عباس رضى الله عنه هو لوح من درة
بيضاء طوله ما بين السماء الى الارض وعرضه ما بين المشرق الى المغرب وعند الحكماء هو العقل الفعال
المنتقش بصور الكائنات على ما هى عليه منه ينطبع العلوم في عقول الناس وقيل هو علم الله تعالى وعلى هذا
الاستدلال ولو كان المراد بالكتاب المبين هو القرآن فلا استدلال ايضا على القراءة المشهورة لان قوله ولا حبة في ظلمات
الارض ولا رطب ولا يابس مجرور معطوف على ورقة في قوله وما يسقط من ورقة الا يعلمها اى ما يسقط من رطب ولا يابس
وفسر ابن عباس رضى الله عنهما بنابت وغير نابت ولا معنى للتعميم المراد في مثل قولهم ما تحرك فلان من رطب ولا يابس الا جمعه
نعم لو حمل قراءة الرفع على الابتداء دون العطف على محل من ورقة لكان فيه تمسك يحتاج الى ما ذكر من الجواب وهو
ان كل شئ فرض فهو كاين في القرآن معنى وان لم يكن فيه لفظا على ما ذكر في قوله تبيانا لكل شئ فحكم المقيس مما يكون
فيه معنى وهو لا ينافى كون القياس مظهرا على انه لو صح تمسكهم لزم ان لا يكون غير القرآن حجة فان قيل في القرآن
الا انه لا يعلمه الا النبى عم او اهل الاجماع قلنا فليكن فيه حكم القياس ويعرفه المجتهد **قوله** اولاد السبايا جمع السبية
وهى المسبية يعنى انهم اتخذوا الجوارى سريات فولدت لهم اولادا غير نجباء **قوله** فلم يجز اثباته بما فيه شبهة احتراز

عن الاجماع اذ لا شبهة فيه واما خبر الواحد فهو بيان من جهة الشارع قطعي في الاصل وانما تمكنت الشبهة في طريق
الانتقال الينا وهذا بخلاف حقوق العباد فانها تثبت بما فيه شبهة كالشهادات لعجزهم عن الاثبات القطعي
قوله بخلاف امر الحرب حاصله انما يمتنع العمل بالرأي والقياس فيما يمكن فيه العمل بالاصل ويكون من حقوق الله تعالى
ولا يكون مدركه بالحس ولا بالعقل اذ لو ادرك به صار قطعيا قوله ولنا قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار فان الاعتبار
رد الشيء الى نظيره بان يحكم عليه بحكمه ومنه سمي الاصل الذي يرد اليه النظاير عبرة وهذا يشمل الاتعاظ والقياس العقلي
والشرعي ولا شك ان سوق الآية للاتعاظ فيدل عليه عبارة وعلى القياس اشارة فان قيل الاعتبار هو الاتعاظ
وحقيقته تتبع الشيء بالتأمل على ما تشهد به الاستعمال ونقل ائمة اللغة وقد يستعمل في القياس في الامور العقلية
كما يقال في اثبات الصانع اعتبر بالذات وهل يكون حدوثها بغير صانع فاحكم بالعالم ولا يفهم احد من مثل اعتبر قياس
الذرة بالحنطة قلنا لو سلم فيدل على ثبوت القياس الشرعي بطريق دلالة النص على ما يشعر به التعليل الدال
على ان القضية المذكورة قبل الامر بالاعتبار علة لوجوب الاتعاظ بها على ان العلم بوجود السبب يوجب الحكم بوجود
المسبب وهو معنى القياس الشرعي وفيه نظر لان الفاء بمعنى الشرط والجزاء لا يقتضي العلية التامة حتى يلزم
ان يكون على وجوب الاتعاظ بها القضية اذ بعد غاية ما في الباب ان يكون ايماء وخلاف في ذلك وهذا لا يدل على
ان كل من علم وجود السبب يجب عليه الحكم بوجود المسبب على ان ما ذكر من التحقيق مما يشكل فيه الافراد من العلماء
فكيف يجعل من دلالة النص وقد سبق انه يجب ان يكون مما يعرفه كل من يعرف اللغة وقد يقال انه لا عموم في الآية
ولو سلم فقد خص منه ما ينبغي فيه شرايط القياس وما تعارضت فيه الاقيسة وصيغة الامر يحتمل الوجوب وعدمه
والمرة والتكرار والخطاب مع الحاضرين فقط والتقييد ببعض الاحوال والازمنة فكيف يثبت بذلك وجوب العمل لكل مجتهد
بكل قياس صحيح في كل زمان وجوابه ان معنى اعتبروا في افعلوا الاعتبار وهو عام وتخصيص البعض بالعقل
لا يقدح في كونه قطعيا وعلى تقدير عدم العموم فالاطلاق كاف ولفظ اولي الابصار يعم المجتهدين بلا نزاع
ولا عبرة ببعض الاحتمالات والاصح التمسك بشيء من النصوص قوله وما كان الامر للايجاب الظاهر ان الامر للاباحة
والتقييد بالصفة المذكورة للدلالة على انه لا يجوز بيع الحنطة عند انتفائها لكنه لما لم يقل بمفهوم الصفة ولم يمكنه
ان يجعل جواز البيع عند انتفاء الصفة منتفيا بحكم الاصل اذ الاصل هو الجواز لزمه المصير الى ان الامر للايجاب باعتبار
الوصف يعني ان بيع الحنطة مباح الا ان رعاية المماثلة فيه واجبة كما ان اخذ الرهن جائز والقبض فيه واجب فان قلت
معنى كون الامر للايجاب انه مأمور به واجب وهذا لا يستقيم فيما نحن فيه اذ لا وجوب لبيع الحنطة بوصف المماثلة ولا الامر الذي

373

بوصف القبض قلت معناه ان الامر منصرف الى رعاية الوصف وهي واجبة كانه قيل اذا بعتم الحنطة فراعوا
المماثلة واذا اخذتم الرهن فاقبضوه قوله وايضا حديث معاذ فانه مشهور تثبت به الاصول فان قلت
الاجتهاد قد يكون بغير القياس المتنازع فيه كالاستنباط من النصوص بحسب الدلالة او الحكم بالبراءة الاصلية او القياس
المنصوص العلة ولو سلم فلا دلالة على الجواز لغير معاذ قلت الاستنباط بالنصوص مما يوجد في الكتاب والسنة
وكذا البراءة الاصلية على تقدير تسليم احتياجها الى الاجتهاد لقوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما الآية فهي العاصي غير
وهو مطلق ولو اقتصر على منصوص العلة لما سكت الشارع لبقاء كثير من الاحكام وهي التي تبتنى على قياس غير منصوص
العلة وجواز ذلك لمعاذ انما كان باعتبار اجتهاده فيثبت في غيره بدلالة النص وقد قال عليه السلام حكمي على
الواحد حكمي على الجماعة قوله وقد ورد بناء في آخر باب السنة احاديث تدل على انه عليه السلام كان يقول في بعض الاحكام
بالقياس وهي وان كانت اخبار آحاد الا ان جملة الامر بلغت حد التواتر وهي انه عليه السلام كان يعمل بالقياس وربما
يجعل وجه الاستدلال انه عليه السلام كان يذكر بعض الاحكام بعللها ولو لم يجز الحاق غير المنصوص عليه بالمنصوص عليه
صحة
لما كانت لذكر العلل فايدة وقد يجاب عنه بان ذكر الاحكام بعللها لا يوجب العمل بالقياس بل فايدتها معرفة
الحكم والعلة معا فانها قد وقع في النص ولا دخل في القبول ولا يلزم ان يكون لصحة القياس قوله وعمل الصحابة
اشارة الى دليل حجية القياس بوجهين احدهما انه ثبت بالتواتر عن جمع كثير من الصحابة العمل بالقياس عند عدم
النص وان كانت تفاصيل ذلك آحادا والعادة قاضية بان مثل ذلك لا يكون الا عن قاطع على كونه حجة
ما حشتهم
الا انه يعلم بالتعيين وثانيهما ان عملهم بالقياس ومباحثتهم فيه بترجيح البعض على البعض تكرر وشاع من غير
نكير وهذا وفاق واجماع على حجية القياس وما نقل من ذم الرأي عن عثمان وعلي وابن عمر وابن مسعود فانما
كان رد البعض لكونه في مقابلة النص والعدم شرايط القياس وشيوع الاقيسة الكثيرة بلا انكار مقطوع به مع الجزم
بان العمل كان لها لظهورها لا لخصوصياتها قوله لان وجود الشيء او عدمه في زمان لا يدل على بقائه فيه نظر لانا نقطع
بكثير من الاحكام كوجود مكة وبغداد وعدم جبل من الياقوت وبحر من الزيبق مع انه لا دليل عليها الا ان الاصل
في الموجود هو الوجود حتى يظهر دليل العدم والاصل في المعدوم العدم حتى يظهر دليل الوجود وبالجملة الحكم
بالبراءة الاصلية شايع فيما بين العلماء بحيث لا يصح انكاره على ما لا يبين في مفهوم الشرط والصفة قوله فصل
في شرايط القياس عبارة فخر الاسلام في الشرط الاول ان لا يكون الاصل مخصوصا بحكمه بنص آخر اي لا يكون
الاصل المخصوص المقيس عليه منفردا بالحكم بسبب نص آخر دال على الاختصاص وذلك كما اختص خزيمة

من بين الناس بقبول شهادته وحده فيقال خص زيد بالذكر لفادكو هو دون غيره وفي عبارة الفقهاء خص النبي
عليه بكذا وكذا وفي الكشاف اياك نعبد معناه نخصك بالعبادة لا نعبد غيرك وانما استعمال الباء في المقصور عليه
فقليل كما في قولك في ما زيد الا قايم انه لتخصيص زيد بالقيام لكنه مما يتبادر اليه الوهم كثيرا حتى انه يحمل الاستعمال الشايع على
القلب فلذا غير المص عبارة فخر الاسلام الى قوله ان لا يكون حكم الاصل مخصوصا به كاختصاص قبول شهادة
الواحد بخزيمة بقوله عليه السلام من شهد له خزيمة فحسبه ذكر ان شهد للنبي عليه السلام في ثمن ناقة او انه باع ناقة على
اختلاف الروايتين وذلك التخصيص ثبت بطريق الكرامة او باعتبار انه فهم من بين الحاضرين جواز الشهادة للرسول
عليه بناء على ان خبره بمنزلة المعاينة قوله وان لا يكون معدولا الى معدولا لانه من العدول وهو لازم
ولا يبعد ان يجعل من العدل وهو العرف فيكون متعديا قوله فانه ينافي ركن الصوم فان قيل تكيف صح
قياس الوقاع ناسيا على الاكل في عدم فساد الصوم قلنا لم يثبت ذكر بالقياس بل بدلالة النص للعلم بان بقاء
صوم الناسي في الاكل انما كان باعتبار انه عذر جاء لا باعتبار خصوصية الاكل قوله وكتقوم المنافع جعله من امثلة
المعدول عن القياس لان القياس عدم تقوم المعدوم لان القيمة تنبئ عن التعادل ولا تعادل بين ما يبقى لكنه
ثبت في الاجارة لقوله تعالى واتوهن اجورهن وقوله اخبارا على اني ناجرني ثماني حجج وقوله اعطوا الاجير حقه
قبل ان يجف عرقه وجعله فخر الاسلام من امثلة كون الاصل مخصوصا بحكمه وهو ايضا مستقيم بل التحقيق ان الشرط انما
مغن عن الاول لكونه مرادفا له على ما ذكره الآمدي في الاحكام من ان المعدول به عن سنن القياس ضربان
احدهما ما لا يعقل معناه وهو اما ان يكون مستثنى من قاعدة عامة كقبول شهادة خزيمة وحده اولا يكون
كذلك بل يكون مبتداء كاعداد الركعات ونصب الزكوات ومقادير الحدود والكفارات وثانيهما
ما شرع ابتداء ولا نظير له فلا يجري فيه القياس لعدم النظير سواء عقل معناه كرخص السفر او لا كضرب الدية
على العاقلة قوله وان يكون المعدى فيه اشعار بانه شرط ان لا يكون حكم الاصل منسوخا لفلا تعدية لما ليس
بثابت قوله باحد الاصول الثلاثة لئلا يرجع الى ان حكم الاصل لا يجوز ان يكون ثابتا بالقياس لانه ان اتحد
العلة في القياسين فذكر الواسطة ضايع وان لم يتحد بطل احد القياسين لابتنائه على غير العلة التي اعتبرها الشرع في الحكم
مثلا لو قيس الذرة على الحنطة في حرمة الربوا بعلة الكيل والجنس ثم اريد قياس شيء آخر على الذرة فان وجدت
لم يصح قياسه على الذرة لانتفاء علة الحكم قوله من غير تغيير اي لا يغير في الفرع حكم الاصل من اطلاقه او تقييد
او غير ذلك مما يتعلق بنفس الحكم وانما يقع التغير باعتبار المحل وباعتبار صيرورته ظنيا في الفرع قوله الى فرع

لا فرع له هو نظيره ولا يثبت تعلقه بالمعدى اما ترك اما لفظا فللفصل بالاجنبي واما معنى فلم

متعلق بمحذوف اي وان يكون المعدى حكما موصوفا بما ذكر معدى فلانه لا يفيد اشتراط كون الفرع نظير الاصل
والاشتراط كون حكم الاصل حكما موصوفا بما ذكر في جميع الصور لان معناه انه شرط ان يكون الحكم المعدى الى فرع
هو نظيره حكما شرعيا ثابتا باحد الاصول الثلاثة قوله فلا قياس في اللغة يعني لو وضع لفظ مخصوص باعتبار معنى
يوجد في غيره لا يصح لنا ان نطلق ذلك اللفظ على ذلك الغير حقيقة سواء كان الوضع لغويا او شرعيا او عرفيا وذلك
كاطلاق الخمر على غير العقار من المسكرات احتج المخالف بالدوران والالحاق بالقياس الشرعي واجيب بانه لا يفيد
في الدوران صلوح العلية وهو ممنوع ههنا فان علة اطلاق اللفظ على المعنى حقيقة هو الوضع لا غير وبان العمدة
في حجية القياس الشرعي هو الاجماع ولا اجماع ههنا ولا يرد على المتمسكين بقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار
لما حققه المص من دلالة النص وجوابه انا لا نسلم ان رعاية المعنى سبب للاطلاق بل هي سبب للوضع وترجيح الاسم
على الغير على ما سبق ولا نزاع في صحة الاطلاق مجازا عند وجود العلاقة على ما ذهب اليه ان ذلك من استعمال
الفاظ الطلاق في العتاق وبالعكس لاشتمالهما على ازالة الملك وما ذكره من وجوب الحد على اللايط قياسا
على الزاني فانما هو قياس في الشرع دون اللغة او هو ثابت بدلالة النص وكذا ايجاب الحد بشرب الخمر من المسكرات
وقد يتوهم بعضهم ان امثال ذلك قول بان القياس في اللغة وليس كذلك وههنا بحث وهو ان الاشتراط
كون الحكم الاصل شرعيا اما ان يكون في مطلق القياس وهو باطل لان قياس السماء على البيت في الحدوث
بجامع التاليف وقياس كثير من الاغذية على العسل في الحرارة بجامع الحلاوة وامثال ذلك مما ليست بشرعية
شرعية لا يتوقف على حكم الاصل شرعيا وكونه هو ظاهر واما ان يكون في القياس الشرعي وح لا معنى
لتفريع عدم القياس في اللغة على ذلك وهو ايضا ظاهر والتحقيق ان هذا شرط للقياس الشرعي
على معنى انه يشترط فيه كون حكم الاصل حكما شرعيا فلو كان حسيا او لغويا لم يجز لان المط اثبات حكم شرعي
للمساواة في علته ولا يتصور الا بذلك فلو قال النبيذ شراب مشتد فيوجب الحد كما يوجب الاسكار
او كما يسمى خمرا كان باطلا من القول خارجا عن الانتظام وهذا مبني على ان القياس لا يجري في اللغة ولا في العقليات
من الصفات والافعال وفايدته يظهر فيما لو قاس النفي فاذا لم يكن المقتضي ثابتا في الاصل كان نفيا
اصليا والنفي الاصلي لا يقاس عليه النفي الطاري وهو حكم شرعي ولا النفي الاصلي لثبوته بدون القياس
وبالاجماع وقد يذكر في كثير من المسائل ولذلك يقول المناظر لا بد من بيان المقتضي في الاصل وما ذلك
الا ليكون النفي حكما شرعيا وقد سبق بعض من ذلك في فصل المطلق والمقيد قوله لكن لا يحتاج الى لفظ الخمر

على ما يذكر بعد

مجاز اعتداراته معنى الحقيقى فى ذلك الاطلاق لئلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز اللهم الا ان يطلق مجازا
شراب يكامر العقل فيشمل العقار وغيره بطريق عموم المجاز **قوله** ومى فى الاصل معللة بعدم التساوى يعنى ان الحكم
فى الاصل حرمة سمى بالتساوى مالكيل **فان قيل** قد اثبت الحرمة فى بيع المقلى بغيره وبيع الدقيق بالحنطة مع انها
لا يتناهى بالكيل **قلنا** بطلان الانتهاء بالكيل انما جاء من صنع العبد وهو المقلى والطحن لا باثبات الشرع
والشرع انما اثبتها متناهية بالمساواة كيلا اعنى قبل القلى والطحن **قوله** والتساوى بالعدد غير معتبر شرعا قبل
عليه الا التساوى بالوزن معتبر شرعا وهو كاف فى انتهاء الحرمة **قوله** لان عذره الى عذر الخطاء دون عذر
النسيان لامكان الاحتراز عن الخطاء بالتثبت والاحتياط بخلاف النسيان فانه سماوى محض جبل عليه الانسان
قوله لانه ان موافق للنص فلا حاجة اليه اعترض عليه بان عدم الاحتياج الى القياس لا ينافى صحته والاستناد اليه
به قصدا الى تعاضد الادلة كالاجماع عن قاطع والى هذا اكثر من المشايخ وكثر فى كتب الفروع الاستدلال فى مسئلة واحدة
بالنص والاجماع والقياس **قوله** وان كان مخالفا ابطل كقياس قتل العمد على الخطاء واليمين الغموس على
المنعقدة فى ايجاب الكفارة فانه مخالف لما روى انه عليه قال خمس من الكباير لا كفارة فيهن وعد منها الغموس
وقتل النفس بغير حق **قوله** والا لا يغير حكم النص فالاطعام هو جعل الغير طاعما سواء كان على وجه الاباحة او التمليك
فاشتراط التمليك قياسا على الكسوة يغير حكم النص وكذا التقييد رقبة الكفارة بالمؤمنة يعيد للاطلاق المفهوم من النص
وهذا ظاهر فان المراد بغير حكم نص فى الجملة سواء كان هو النص فى حكم الاصل او غيره فان قوله فكفارته طعام
عشرة مساكين وقوله او تحرير رقبة ليس لبيان حكم الاصل بل حكم الفرع فعلى هذا لا حاجة الى هذا القيد لان اشتراط
عدم العتق فى الفرع مغن عنه لان معناه عدم نص دال على حكم المعدى او عدمه وههنا النص دال على عدم الحكم
المعدى فى الفرع لان الاطلاق يدل على اجزاء الاطعام على سبيل الاباحة على اجزاء الرقبة الكافرة وانه
لا اشتراط التمليك والايمان وقد يقال يجوز ان يغير القياس حكم نص لا يدل على ثبوت الحكم فى الفرع ولا على عدمه وفيه
نظر وعبر فخر الاسلام عن هذا الشرط بان يبقى الحكم فى الاصل على ما كان قبله ثم قال وانما اشترط ذلك لان تغيير
حكم النص فى نفسه باطل ثم مثل بهذه الامثلة وغيرها قصدا الى ان فيها تغيير النص بالراى ففهم الشارحون انها
امثلة لعدم بقاء حكم النص المعلل على ما كان قبل التعليل فاعترضوا بان المعنى فى هذه الامثلة انما
هو حكم النص فى الفرع لا فى الاصل **قوله** وكذا السلم الحال فى الحديث من اراد منكم ان يسلم فليسلم فى كيل معلوم
ووزن معلوم الى اجل معلوم وجوزه الشافعى فى السلم الحال قياسا على المؤجل بجامع دفع الحرج باحضار المبيع مكان

العقد ورد هذا القياس بوجهين احدهما ان النص يدل على عدم مشروعية السلم الحال لحكم مفهوم الغاية اتفاقا
او التزاما ولا عبرة بالقياس المغير لحكم النص الا ان نفى المفهوم سيما فى خبر الواحد غير قادح فى صحة القياس
عندنا فى وثانيهما ان الاصل البيع يجب ان يكون مملوكا مقدور التسليم والمسلم فيه ليس كذلك لكونه غير موجود الا ان الشرع
رخص فيه باقامة ما هو سبب القدرة على التسليم وهو الاجل مقام حقيقة القدرة وجعله خلفا عنها فى حكم الاكل
اعنى السلم المؤجل اشتمل على جعل الاجل المعلوم خلفا عن وجود المسلم فيه وعن القدرة عليه وفى قياس السلم
الحال عليه تغيير لهذا الحكم لانه ليس فيه جعل الاجل خلفا عن الوجود وقد سبق ان من شرط القياس تعدية
الحكم من غير تغيير الاصل وقد يقال ان معنى اقامة الخلف مقام الاصل وهو جعل الخلف كانه هو الاصل فاعتبار
حقيقة الاصل يكون تحقيقا لذلك لا تغييرا ويكون اولى بالجواز لكونه مصيرا الى الاصل دون الخلف وعدولا عما
هو خلاف مقتضى العقل اعنى الاجل وربما يجاب بان اقدامه على عقد السلم دليل على ان ما عنده مستحق لحاجة اولى
فيكون بمنزلة العدم كالماء المستحق للشرب فى جواز التيمم وفيه نظر لانه ربما يكون لدفع الحرج فى احضار المبيع وغيره
من الاغراض فلا يتعين الحاجة الضرورية **قوله** وانما كان بغير اوجه السؤال انكم جوزتم دفع قيمة الواجب فى الزكوة
قياسا على العين بعلة دفع حاجة الفقير وفى هذا التعليل تغيير لحكم النص الدال على وجوب عين الشاة وجاحل
الجواب ان تغيير هذا النص ليس بالتعليل بل بدلالة النص الواردة فى ضمان ارزاق العباد وايجاب الزكوة
فى اموال الاغنياء وصرفها الى الفقراء وذلك ان الزكوة عبادة والعبادة خالص حق الله تعالى فلا يجب للفقراء
ابتداء وانما يصرف اليهم ابقاء لحقوقهم وانجاز العدة ارزاقهم ولا شك ان حوائجهم مختلفة لا يندفع بجنس الشاة
مثلا وانما يندفع بمطلق المالية فلما امر الله تعالى بالصرف اليهم مع ان حقوقهم فى مطلق المالية دل ذلك على جواز
الاستبدال والغاء اسم الشاة باذن الله تعالى لا بالتعليل وعلم ان ذكر اسم الشاة انما هو لكونها ايسر على من وجب
عليه الزكوة لان الانبياء من جنس النصاب ليسهل ويبدء اليه او حصل ولكونها معيار المقدار الواجب لا لتقييدها
بعوف القيمة **فان قيل** لما ثبت وجوب الشاة بعبارة النص وجواز الاستبدال بدلالته فما معنى التعليل
بالحاجة **اجيب** بان التعليل انما وقع لحكم آخر وهو كون الشاة صالحة للصرف الى الفقراء وهذا ليس بحكم
ثابت باصل الخلقة حتى يمتنع تعليله بل حكم شرعى ثابت بالنص الدال على وجوب الشاة
لان المراد بصلاحية حدثت بعد ما كانت باطلة فى الامم السالفة باعتبار كون الصدقة من الاوساخ
ولهذا كان يقبل القرابين بالاحراق وابضاع التصرفات انما يعرف شرعا كصلاحية الخل محلا للبيع

دون الخمر وما كان حكماً شرعياً عللناه بالحاجة اي بحاجة الفقير الى الزكاة او بكونها دافعة لحاجته لتعدي الحكم
الى قيمة الزكاة ونجعلها صالحة للصرف الى الفقير لان احتياجه الى القيمة اشد وهي للحاجة ادفع فصار اي صار
ان ما صنعنا حكماً هو وجوب الزكاة والاخر هو جواز الاستبدال وما لنا هو صلاحية الزكاة للصرف الى الفقير والتعليل انما وقع
في هذا الحكم الى صلاحية الزكاة للصرف وليس فيه اولى اي في هذا الحكم تغيير بل تغيير النص الدال على وجوب الزكاة انما ثبت
بالنص اي بدلالة النص الآخر بابقاء حق الفقراء وهذا التغيير مقارن للتعليل في حكم آخر هو صلاحية الزكاة للصرف
ليس فيه اي في ذلك الحكم الآخر تغيير النص اصلاً لانه لا نص يدل على عدم صلاحية الزكاة للصرف الى الفقير فصار التغيير
مع التعليل لا بالتعليل والممتنع هو التغيير بالتعليل لا مع فثبت بالنص تغيير صار وبها معاً كما قال او هو تغيير صار وبالنص
صار تغييراً بعد تغيير فعلى ما ذكر المصنف صار الاصل هو الزكاة والفرع القيمة والحكم الصلاحية والعلة الحاجة
ولما كان هذا مخالفاً لظاهر عبارة في الهداية حيث جعل الفرع هو ساير الاموال والعلة التقويم اوردنا وشرعها
تنبيهاً على ان العلة قد يعتبر من جانب المصرف وهي الحاجة وقد يعتبر من جانب الواجب وهي التقويم وان الاستبدال
هو يجوز الا بعد اعتبار القيمة ولا معنى للتعليل بالتقويم وان يعتبر مالية القيمة فيعلل بالتقويم والمقصود
واحد وهو صلاحية صرف الزكاة وغيرها فان قلت كما ان النص الدال على وجوب الزكاة دل على صلاحيتها
للصرف كذلك النص الدال على جواز الاستبدال دل على صلاحية غير الزكاة للصرف فلا حاجة الى التعليل قلت لا معنى لجواز
الاستبدال الا سقوط اعتبار اسم الزكاة وجواز ابقاء حق الفقير من كل ما يصلح للصرف اليه وهذا لا يدل على صلاحية
القيمة وكل متقوم للصرف بعدما كانت هذه الصلاحية باطلة في الامم السالفة كما في اي باب الزكاة بعينها
فان معناه الامر بصرفها الى الفقير وهذا التنصيص على الصلاحية فلا بد من اثبات كون القيمة او كل متقوم صالحاً
للصرف وذلك بالتعليل مع ما فيه من الاتحاد بان الاستبدال انما يجوز بما يتسنى به دفع الحاجة حتى لو ملك الفقير دار
سكنه بنية الزكاة لم يجز فالحاصل ان الصدقة تقع لله تعالى ابتداء وللفقير بقاء فلا بد من ثبوتها حقاً لله تعالى
اولاً ومن صلوحها للصرف الى الفقير ثانياً ففي الزكاة مثلاً ثبت كلا الامرين بالنص وفي القيمة ثبت الاول بدلالة
النص والثاني بالتعليل والقياس على الزكاة وقد اعترض على جواز ثبوت الاستبدال بدلالة النص بانه انما
يلزم لو لم يكن في جنس الواجب ما يصلح لابقاء حق الفقراء وقضاء حوائجهم وهو الدراهم والدنانير المخلوقة
ثمناً للاشياء على الاطلاق ووسيلة الى الارزاق قوله وذكر الاصناف وجه السؤال انكم جوزتم صرف الزكاة
الى صنف واحد قياساً على صرفها الى الكل بعلة الحاجة وفي هذا التعليل تغيير للنص الدال على كون الزكاة

حقاً لجميع الاصناف والجواب ان المستحق في الكل انما يلزم لو كان اللام للتمليك وليس كذلك لظاهر من ان الزكاة
خالص حق الله ابتداء وانما يصير للفقراء بقاء بدوام اليد فيكون اللام للعاقبة دون التمليك وانما احال ذلك
على غيره لان كون اللام للعاقبة اي لعاقبة لا يصار اليه الا عند ظهور القرائن وقد امكن حمل اللام على الاختصاص
والدلالة على ان المصارف انما هي هذه الاصناف لا غير بمعنى انه لا يجوز الصرف الى غيرهم وانهم هم الصالحون
للصرف اليهم سواء صرف او لم يصرف فيجوز الصرف الى البعض لا يتغير كون الكل مصارف وانما يلزم التغيير لو كان
اللام للتمليك فيفيد ان الزكاة ملك لجميع الاصناف فيكون صرفها الى البعض صرف ملك الشخص الى غيره ثم التعويل
على المعنى الثاني ضعيف لانه قد سبق ان بطلان الجمعية وثبوت الحمل على الجنسية انما يكون عند تعذر الاستغراق فلا
للتعليل على امكان ان يراد بالفقراء الجميع بطلان الجمعية اولاً وبتعذر الاستغراق ثانياً في العبارة تسامح
وايضاً المطلوب بيان جواز الصرف الى البعض الاصناف وهذا لا يتفاوت بكون الفقراء للجمعية او للجنسية خلاف ما ذكر
مكان الفقراء للجنس في اثبات كون اللام للعاقبة دون التمليك جواز ان يلزم الخصم بطلان الجمعية للجنس ويدل على كون
الزكاة ملكاً للاجناس المذكورة ولا مدفع له الا ما ذكرنا قوله على انه وان اريد به هذا اي توزيع جميع الصدقات
على جميع الفقراء يلزم بطلان مذهب الشافعي لانه لا يقول بوجوب الصرف الى جميع افراد كل صنف بل الى ثلاثة
منهما فان قلت لما كان الاستغراق كان المعنى كل صدقة لكل فقير وهذا ظاهر البطلان فلم عدل الى توزيع الجميع
على الجميع قلت لانه ربما يدعي ان معنى الاستغراق الشمول والاحاطة بمعنى المجموع وان مقابلة الجمع بالجمع يقتضي
انقسام الاحاد بالاحاد فابطل ذلك ايضاً وسكت عما هو ظاهر البطلان قوله والتعليل للاستعمال الازالة النجاسة يعني
ان المقصود هو الازالة لا الاستعمال بدليل جواز الاقتصار على قطع موضع النجاسة او خرقه وكون الماء آلة صالحة للازالة
حكم شرعي معلل بكونه مزيلاً فيتعدى الى كل مايع شاركه في ذلك وكونه مزيلاً يتضمن امرين طهارة المحل
والعلم بتنجس الآلة بالملاقاة والماء وجلاء الازالة بل الزيادة فان قيل بل الحكم بطهارة المحل خاصية في الماء لو كان
للازالة لوجب ان يثبت ذلك بجميع المايعات المزيلة في رفع الحدث قلنا الحكم بالطهارة عن الحدث بمعنى زوال المانع الشرعي ليس
معقولاً اذا كان العضو طاهراً لا يتنجس بوجه ومن شرط القياس كون المعنى معقولاً فيقبل ولو سلم انه معقول فالماء يوجد مباحاً
لا يبالي بخبثه ولا يلحق به حرج بخلاف ساير المايعات وفيه نظر اما اولاً فلانه لا عبرة بالفرق بعد تحقق العلة وهي الازالة
واما ثانياً فلانه منقوض برفع الخبث فان قلت قد ذكر في بحث المناقضة ان التطهير بالماء معقول وفي
ان غير المعقول هو الاقتصار على الاعضاء الاربعة واما الحدث فمعقول قلت يأتي جوابه في بحث المناقضة

THE UNIVERSITY OF MELBOURNE

Library Digitised Collections

Author/s:
Muddaris, Muhammad

Title:
F silk malak al-huhar

Date:
1132 [1720]

Persistent Link:
http://hdl.handle.net/11343/23210

File Description:
Part 6

يكفر وهذا كالاجماع على عدم وجوب التوقف في المتشابه أجيب بان التوقف مذهب السلف الا انه لما ظهر اهل البدع وتمسكوا بالمتشابه في ارائهم الباطلة اضطر الخلف الى التكلم في المتشابه ابطالا لاقاويلهم وبيانا لفساد تاويلهم وفيه نظر لان ذلك كان في القرن الاول والثاني حتى نقل تاويل المتشابهات عن الصحابة والتابعين وعن ابن عباس انه كان يقول الراسخون في العلم يعلمون تاويل المتشابه وانا ممن يعلم تاويله وقد يقال ان التوقف انما هو عن طلب العلم حقيقة لا ظاهر او الائمة انما تكلموا في تاويل ظاهره لا حقيقته وبهذا يمكن ان يدفع نزاع الفريقين والحق ان هذا لا يختص بالمتشابه بل اكثر القران من هذا القبيل لا ينقضي عجائبه ولا تنتهي غرائبه فاني للبشر الغوص على لاليه والاحاطة بكنه ما فيه ومن ههنا قيل هو معجز بحسب المعاني ايضا قوله ثم ثمرة هذا البحث بالجملة ليست كما ينبغي والاشبه انه اعتراض على ما ذكر من ان اللفظ يفيد القطع وجواب عنه تقرير الاعتراض ان الدليل اللفظي مبني على امور ظنية والمبني على الظني لا يفيد اليقين اما الثاني فظاهر واما الاول فلتوقفه على امور وجودية كنقل اللغة بمعرفة معاني المفردات والنحو بمعرفة معاني هيئات التراكيب والصرف بمعرفة هيئات المفردات وعلى امور عدمية كعدم الاشتراك والمجاز ونحوهما اذ دلالته على تعيين المقصود مع احتمال شيء من ذلك والامور المذكورة كلها ظنيات اما الوجوديات فلتوقف قطعيتها على عصمة الرواة ان نقلت بطريق الاحاد والا فعلى التواتر وكلاهما منتف واما العدميات فلا مبناها على الاستقراء وهو انما يفيد الظن دون القطع والجزم انه لا معنى لابتناء عدم المجاز وعدم المعارض العقلي على الاستقراء وتقرير الجواب انه ان اريد ان بعض الدلائل اللفظية غير قطعية فلا نزاع وان اريد انه لا شيء منها بقطعي فالدليل المذكور لا يفيد لانا لا نسلم ان الامور المذكورة ظنية في كل دليل لفظي قوله في الوجوديات بعدم العصمة وعدم التواتر قلنا لا نسلم عدم التواتر في الكل فان منها ما هو متواتر كلغة الارض والسماء ونحوهما كما علم رفع الفاعل ونحوه كما علم ان مثل ضرب فعل ماض فيجوز ان يؤلف منها دليل لفظي وقوله في العدميات لان مبناها على الاستقراء قلنا لم بل مبناها على ان الاشتراك والمجاز وغيرهما من الامور التي يتوقف الدليل على عدمها كلها خلاف الاصل والعاقل لا يستعمل الكلام في خلاف الاصل الا عند قرينة تدل عليه فاللفظ عند عدم قرينة خلاف الاصل يدل على معناه قطعا ولو سلم عدم قطعية دلالته عليه عند عدم قرينة خلاف الاصل فيجوز ان ينضم

اليه قرينة قطعية الدالة على ان الاصل هو المراد به ونحن نعلم قطعا ان الاصل هو المراد والا لزم بطلان فايدة التخاطب اذ لا فايدة له الا العلم بمعاني الخطابات ولوازمها وبطلان كون المتواتر قطعيا لانه خبر انضم اليه قرينة دالة على تحقق معناه قطعا وهي بلوغ رواته حدا يمتنع تواطؤهم على الكذب فاذا لم يكن هذا الكلام قطعي الدلالة على ان معناه هو المراد لم يكن المتواتر قطعيا قوله وقد اورد في مثاله هذا على تقدير ثبوته يصلح مثالا للجمع التقديم لا التقديم القادح في قطعية المراد وتوسيط هذا الكلام بين التقديم والتاخير ليس على ما ينبغي لانهما من شرط واحد ولا يتصور افتراقهما قوله كيلا يكون من قبيل اكلوني البراغيث فان قيل هو باعتبار التقديم لا يخرج من هذا القبيل لان اكلوني البراغيث ايضا يحتمل التقديم على ان البراغيث في شدة نكايتها بالعقلاء فيستعمل الواو ضمير جمع لما قلنا المراد تعبير اكلوني البراغيث اللغة الضعيفة التي تؤتى فيها بالواو والدالة على ان سواء كان الفاعل من العقلاء او شبيها بهم او لم يكن كذلك والاية باعتبار التقديم والتاخير يخرج من هذا القبيل قوله والمعارض لاشتراط عدم المعارض العقلي لان النقل يتبع العقل وبل بحمله في العقل ولانه فرع العقل لاحتياجه اليه من غير عكس فلو جوز تكذيب الاصل لتصديق النوع المتوقف صدقه على الاصل قوله ومن ادعى اورد بطريق المعارضة دليلا على بطلان قول من زعم ان الشيء من التراكيب اي الادلة اللفظية تفيد القطع بدليل تقريره ان القول بذلك انكار للقطع بالاحكام الثابتة بالمتواتر كوجود بغداد مثلا لانه انما يثبت بالتركيب الخبري وذلك اي كان هو وانما مغالطة ودليل مزخرف فهو سفسطة وهي في الاصل الحكمة المموهة المستعملة في اقامة الادلة على نفي ما علم تحققه بالضرورة والا فهو عناد اي انكار للضرورة وكلاهما باطل وفيه نظر لانا لا نسلم انه انكار للمتواتر لان كون كل خبر ظنيا لا ينافي افادة المجموع القطع بواسطة انضمام دليل عقلي اليه وهو جزم العقل بامتناع اجتماعهم على الكذب قوله كالمحكم اي كالعلم الخاص من المحكم فانه قد انضمت اليه قراين قطعية الدلالة على عدم ارادة خلاف الاصل قوله التقسيم الرابع في كيفية دلالة اللفظ على المعنى وقد حصروها في عبارة النص واشارته ودلالته واقتضائه ووجه ضبط على ما ذكره القوم ان الحكم المستفاد من النظم اما ان يكون ثابتا بنفس النظم اولا والاول ان كان النظم مسوقا له فهو العبارة والا فهو الاشارة والثاني ان كان الحكم مفهوما منه لغة فهو الدلالة او شرعا فهو الاقتضاء والا فهو التمسكات الفاسدة وعلى ما ذكره المص ان المعنى الذي

يدل عليه النظم اما ان يكون عين الموضوع له او جزءه او لازمه المتأخر او لا يكون كذلك والاول اما ان يكون
سوق الكلام له فيسمى دلالته عليه عبارة او لا فاشارة والثاني ان كان المعنى لازما متقدما للموضوع له
فالدلالة اقتضاء والا فان كان يوجد فيه ذلك المعنى علة يفهم كل من يعرف اللغة اي وضع ذلك اللفظ لمعناه
ان الحكم في المنطوق لاجلها فدلالة نص والا فلا دلالة اصلا والتمسك بمثله فاسد فالاقسام المذكورة
صفة الدلالة ويحصل باعتبارها تقسيم النظم لانه اما ان يدل بطريق العبارة او الاشارة او الاقتضاء
او الدلالة ولما ذكر المص ان تغير الدلالات على ما ذكره مستفهم من كلام القوم وما هو من امثلتهم
وكان كلام القوم ان الثابت بالعبارة والاشارة ثابت بنفس النظم لزم بيان ان كلا من الموضوع له
او جزءه او لازمه المتأخر ثابت بالنظم فيتبين ذلك بما ذكره القوم في قوله تعالى للفقراء المهاجرين الذين
الآية وقوله وعلى المولود له رزقهن وبان ان مقتضى كلامهم ان كلا من الثابت بالعبارة والاشارة ثلثة
اقسام نفس الموضوع له وجزؤه ولازمه المتأخر واورد امثلة اخرى تتميما للمقصود وتوضيحا له ولزم
تكرر بعض الامثلة ضرورة ان الاشارة يستلزم العبارة وان ثبوت الشيء مستلزم ثبوت اجزائه
ولوازمه ثم مثلنا اي الاول اي كلام المص مشعر بان معنى السوق ههنا ما ذكر في النص
المقابل للظاهر حتى ان غير المسوق له جاز ان يكون نفس الموضوع كما صرح به في قوله تعالى احل الله البيع وحرم
الربوا انه عبارة من حيث اللازم المتأخر وهو التفرقة بين البيع وبين الربوا اشارة الى الموضوع له وهو
حل البيع وحرمة الربوا والى اجزائه كحل بيع الحيوان مثلا وحرمة بيع النقدين متفاضلة والى
لوازمه كانتقال الملك ووجوب التسليم مثلا في البيع وحرمة الانتفاع ووجوب رد الزائد في الربوا وفي كلام
بعض الاصوليين ان معنى المسوق له ههنا ما يكون مقصودا في الجملة سواء كان مقصودا اصليا
كالعدد في آية النكاح او غير اصلي بان يقصد باللفظ افادة هذا المعنى لكن لغرض اتمام معنى آخر
كاباحة النكاح فيها حتى لو افرد عنه قرينة صار مقصودا اصليا بخلاف غير المسوق فانه ما يكون من
لوازم المعنى كالمعاقد بيع الكلب من قوله عم ان من السحت ثمن الكلب صرح بذلك ابو اليسر حيث
جعل حل البيع وحرمة الربوا والتفرقة بينهما كلها ثابتة بعبارة النص من قوله تعالى احل الله البيع وحرم
الربوا الثالث ان الثابت بدلالة النص لما لم يكن عين الموضوع له ولا جزءه ولا لازمه فدلالة النظم
عليه وثبوته به ممنوعة للقطع بانحصار دلالة اللفظ التي للوضع مدخل فيها في الثلث ولا خفاء في ان دلالة

اللفظ على الثابت بدلالة النص من هذا القبيل ولهذا اشترط في فهمه العلم بالوضع الثالث ان الثابت
بدلالة النص كثيرا ما يكون مبنيا على علة في معنى النظم لا يفهم كثير من العالمين في اللغة ان الحكم في المنطوق
لاجلها كوجوب الكفارة بالاكل والشرب في الصوم والحد في اللواطة وغير ذلك مما لا يخفى فما شرط
فهم كل واحد ممن يعرف اللغة ان الحكم لاجلها مما لا صحة له اصلا الرابع ان الجزم بان الدلالة اللفظية
بالنسبة الى كل من هو عالم بالوضع حتى لو لم يفهم البعض لم يتحقق الدلالة فاسد لان الثابت بعبارة النص
قد يكون غامضا بحيث لا يفهم كثير من الاذكياء العالمين بالوضع كانفراد الاب بالانفاق واستغناء
الرضاع عن التقدير ونحو ذلك ولهذا خفي اقل مدة الحمل على كثير من الصحابة مع سماعهم النص وعلمهم
بالوضع وتحقيق ذلك ان المعتبر في دلالة الالتزام عند علماء الاصول والبيان مطلق اللزوم عقليا
كان او غيره بينا او غير بين ولهذا يجري فيها الوضوح والخفاء ومعنى الدلالة عندهم فهم المعنى من اللفظ
اذا اطلق بالنسبة الى العالم بالوضع وعند المنطقيين متى اطلق فلهذا اشترطوا اللزوم البين بالنسبة الى الكل
قوله وانما جعلوا كذلك اي انما جعلوا اللازم المتأخر ثابتا بنفس النظم عبارة واشارة واللازم
المتقدم غير ثابت بنفس النظم بل بطريق الاقتضاء لان نسبة الملزوم الى اللازم المتأخر نسبة العلة الى المعلول
ونسبة الملزوم الى اللازم المتقدم نسبة المعلول الى العلة نظرا الى انه يجب ان يثبت اولا فيصح الكلام فيثبت الملزوم
ودلالة العلة على المعلول مطردة بمعنى ان كل علة تدل على معلولها كالشمس على الضوء والنار على الدخان
بخلاف العكس لان المعلول انما يدل على علته بشرط مساواته لها كالدخان على النار بخلاف ما اذا كان اعم
كالضوء فانه لا يدل على الشمس لجواز ان يكون حصوله بالنار او القمر او المطل للكلية او لمن غير المطرد فاعتبر وجعل
نفس النظم الدال على الملزوم دالا على اللازم المتقدم وايضا مثبت العلة مثبت للمعلول لكونه تبعا ومثبت
المعلول ليس بمثبت العلة لكونها اصلا بل لان مثبت المعلول قد يكون نفس العلة ولما كان كذلك فيحسن ان يقال
المعلول اي اللازم المتقدم ثابت بعبارة النص المثبت للعلة اي الملزوم ولا يحسن ان يقال العلة اي اللازم
المتقدم ثابت بعبارة النص المثبت للمعلول اي الملزوم قوله للفقراء المهاجرين بدل من قوله لذي القربى
وما عطف عليه في قوله تعالى وما افاء الله على رسوله من اهل القرى الآية وقيل هو عطف عليه بترك العاطف وحقيقة
الفقر لعدم الملك لا لمجرد الاحتياج وبعد اليد عن المال ولهذا لا يسمى ابن السبيل فقيرا فهم في اطلاق الفقراء عليهم
مع كونهم ذوي ديار واموال بمكة اشارة الى زوال ملكهم عما خلفوا في دار الحرب والا الكفار يملكونها بالاستيلاء

بشرط الاحراز فان قيل لما استولوا عليها ملكوها فان قيل ابو التعارف ثبت بغنيمة الفقراء لاحتياجهم وانقطاع اطماعهم عن اموالهم بالكلية بقرينة لن
لم يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا والمراد السبيل الشرعي لا الحسي وبقرينة اضافة الديار والاموال اليهم وهي
تفيد الملك اجيب بان الاصل الحقيقة ومعنى الاية نفي السبيل عن نفس المؤمنين حتى لا يملكوهم بالاستيلاء لا عن اموالهم
واضافة الديار والاموال اليهم مجاز باعتبار ما كان لان حملها على الحقيقة وحمل الفقراء على المجاز مصير الى الخلف
قبل تعذر الاصل وههنا بحث وهو ان المعتبر في الحقيقة والمجاز كون المعنى المراد من افراد الموضوع له
وعدم ذلك حالة اعتبار الحكم من الثبوت والانتفاء لا حالة الحكم والتكلم للقطع بان قولنا قتل زيد في السنة
الماضية قتيلا مجاز باعتبار ما يؤول وقولنا خلق هذا الرجل ابوه طفلا حقيقة مع ان المعتبر في حال التكلم اذا
الكلام قتيل حقيقة والرجل ليس بطفل ثم المعتبر هو الحكم الذي جعل ذلك اللفظ من متعلقاته للقطع بان قولنا الكرم
الرجل الذي خلقه ابوه طفلا حقيقة وقوله عم من قتل قتيلا فله سلبه مجاز مع ان الرجل حال الكرام ليس بطفل
والقتيل حال الاستحقاق فانه سلبه مقتول فعلى هذا اضافة الديار والاموال ايضا حقيقة لانها كانت ملكا لهم
حال ما هم وان لم يكن حال استحقاقهم السهم من الغنيمة فان قلت الثابت بالاشارة ههنا من اي قسمي الاقسام
الثلثة قلت جعله النص من قبيل جزء الموضوع له لا علم ملك ما خلفوا في دار الحرب جزء من معنى الفقر
وهو عدم ملك شيء ما وفيه نظر لان الثابت بالاشارة هو زوال ملكهم عما خلفوا والانه جزء العدم ملكهم
شيئا ما بل لازم متقدم لانه يجب ان يزول ملكهم اولا حتى يتحقق الفقر وعدم ملك شيء فظهر ان الثابت
بالاشارة لا يجب ان يكون لازما متاخرا قوله فان المراد الوالدة الحقيقية لا الوالدة المطلقة لارضاع الولد
يكون لاستغناء الاب عن التقدير ثابتا بالاشارة لان مثل قوله بالمعروف انما يقال في مجهول القدر والصفة
وان ارادة الوالدة يكون بدلالة النص لان جواز الاستغناء عن التقدير مبني على ان عدم احتماله بلا تقصي الى المنازعة
لانهم لا يمنعون في العادة قدر الكفاية في الطعام لان نفعه يعود اليهم ولا في الكسوة لان الولد في حجرها لا بالثابت
النص لانه ليس بثابت بنفس النظم لان الضمير في رزقهن عائد الى الوالدات قوله لان الاطعام جعل الغير طاعما
اي آكلا لان حقيقة طعمت الطعام اكلته والهمزة للتعدية الى المفعول الثاني اي جعلته آكلا واما قولهم اطعمتك
هذا الطعام فانما كان هبة وتمليكا بقرينة اي لانه لم يجعله طاعما والقرابة انه لو ذكر المفعول الثاني فهو للتمليك
والا فللاباحة والمذكور في كتب اللغة ان الاطعام اعطاء الطعام وهو اعم من ان يكون تمليكا او اباحة ولكن
لان حقيقته جعل الغير طاعما اي آكلا يستقيم وضع العبد قوله والحق به اي بالاطعام التمليك يعني كان ينبغي ان لا يكون
التمليك

لانه ليس بالطعام الا انه الحق بالاطعام بطريق دلالة النص لان المقصود قضاء حوائج المساكين وهي كثيرة
وحقيقة الاطعام لا يكفي الا حاجة الاكل فاقيم التمليك مقامها اي مقام حوائج المساكين كلها يعني مقام قضائها
لانه اذا حاز دفع بعض الحوائج فدفع كلها بطريق الاولى فاذا كان جواز التمليك ثابتا بالدلالة لا بنفس النظم لا يلزم
في الاطعام الجمع بين الحقيقة وهي الاباحة والمجاز وهو التمليك فوجب ان يجري العين كفارة فان قلت
الكفارة لا يكون عينا لانها عبارة في الحقيقة اسم للفعلة التي تكفر الخطيئة فلا بد من تقدير الفعل
اي اعطاء الكسوة سواء كان بطريق الاعارة او التمليك قلت نعم الا ان الله تعالى جعل الكفارة نفس الطاعة
نفس الثوب فوجب التقدير على وجه يصير هو كفارة في الجملة وذلك في تمليكه دون اعارته اذ بالاعارة يصير
الكفارة منافع الثوب لا عينه فان قلت المذكور في كفارة الاطعام ايضا هو العين لان قوله من اوسط
لا على الطعام فيلزم ان يشترط في الاطعام ايضا التمليك قلت يحتمل ان يكون وصفا لمحذوف اي طعاما
من اوسط على انه مفعول ثان للاطعام او نصبا فتقديره اعني ولا حجة مع الاحتمال فان قلت المعدول الراجح كونه
مقصودا بالنسبة ومستغنيا عن التقدير ومشتملا على زيادة البيان والتقدير ومؤديا الى كون المعطوف
عليها اسم عين كالمعطوف قلت معارض بانه لو اجعل بدلا لا تكثر مخالفة الاصل اعني جعل الكفارة عينا
لا معنى ويصح عطف تحرير رقبة من عطف المعنى على العين ويفتقر ايضا الى التقدير اي طعام من اوسط
ما تطعمون ويمنع لفظ اطعام غير مقصود بالنسبة مع القطع بان بيان الظرف اعني عشرة مساكين اتم
واولى بالقصد من بيان كون المطعوم من اوسط ما تطعمون اهليكم لو ربما يتوهم ذلك من الاطلاق بقرينة
الفوق فجعل ما هو غاية المقصود غير المقصود وما سواه مقصودا خروج من القانون ولهذا لم يجعل
ضمير كسوتهم عائدا الى عشرة مساكين لا الى اهليكم وايضا في العطف اتحاد جهة الاعراب فينبغي ان لا يجعل
كسوتهم في موضع البدل من اطعام واحتجاجا من انه غلط لا مساغ له في فصيح الكلام اذ لا يحصل الملائمة
المصححة للبدل كالاشتمال لجواز اضافتها الى شيء واحد كما لو قلنا اعجبني ثوب زيد كتابه ودرس ثوبه
كما ان قوله على ان الاباحة جواب عما يقال ان المذكور في كثير من كتب التفسير واللغة ان الكسوة مصدر بمعنى
الالباس لا اسم للثوب ومن امثلة الاشارة قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل فالاولى فيه لبيان ان الى
النية بالنهار لان كلمة ثم للتراخي فاذا ابتداء الصوم بعد تبين الفجر حصلت النية بعد مضي جزء من
النهار لان الاصل اقتران النية بالعبادة ولما كان موجب ذلك وجوب النية بالنهار والا انه جاز
بالليل

اجماعا عملا بالسنة وصيانة لما فيه من المسارعة والاخير بالاحتياط قال الشيخ ابو المعين ان ابا جعفر
الخبازي السمرقندي هو الذي يستدل بالآية على الوجه المذكور لكن للخصم ان يقول امر اتمه بالصيام بعد الانفجار
وهو اسم للركن لا للشرط وايضا ينبغي ان يوجد الامساك الذي هو الصوم الشرعي عقيب اول جزء من الليل
متصلا الى الليل اما هو حقيقة او حكما وان يكون الامساك صوما شرعيا بدون النية فلا بد من وقوعها في اول جزء من
النهار حقيقة بان يتصل به او حكما بان يحصل في الليل ويجعل باقية الى الآن قوله وتسمى فحوى الخطاب
اي معناه يقال فهمت ذلك من فحوى كلامه اي مما تنسمت من مراده بما تكلم وقد يسمى لحن الخطاب
ومفهوم الموافقة لان مدلول اللفظ في حكم المسكوت موافق لمدلوله في حكم المنطوق اثباتا ونفيا
ويقابله مفهوم المخالفة قوله وكالكفارة ثبتت بالمثال ليدل على ان الثابت بدلالة النص قد يكون حدا او
كحرمة التأفيف وقد يكون نظرا كوجوب الكفارة بالوقاع على المراة الا انه يرد عليه ان الشافعي
مع علو طبقته في اللغة لم يفهم ان الكفارة لاجل الجناية بل فهم انها لاجل افساد الصوم بالجماع التام ولهذا
لم يجعلها واجبة على المراة الا انه يرد لان صومها يفسد بمجرد دخول شيء من الحشفة في جوفها فهو
لا يسلم ان سبب الكفارة هو الجناية الكاملة المشتركة بينهما بل الجناية بالوقاع التام وهي مختصة بالرجل
ولهذا سكت النبي عن وجوبها على المراة في الحديث الوارد في قصة الاعرابي فان قيل البيان
في جانبه بيان في جانبها لاتحاد كفارتهما بخلاف حديث العسيف فان الحد في جانبه كان الجلد
وفي جانبها الرجم اجيب بانه مبني على تحقق السبب في جانبها وهو متوهم قوله بل اولى اي ثبوت الكفارة
بالجناية على الصوم بالاكل والشرب اولى من ثبوتها بالجناية عليه بالجماع لانها احوج الى الزاجر من الجماع
لقلة الصبر عنهما وكثرة الرغبة فيهما لكونهما مما ألف النفس بهما وفرط الاحتياج اليهما وفي هذا تحقيق
على ان وجوب الكفارة ثابت بدلالة النص لا بالقياس حتى يرد عليه ان القياس لا يثبت الحدود
فان قيل هذا معارض بوجوه الاول ان الجناية بالوقاع المتعلقة بالادمي اشد من الجناية
بالاكل المتعلقة بالمال الثاني ان الجماع محظور الصوم والاكل نقيضه والجناية على العبادة بالمحظور فوق
الجناية عليها بالنقيض لان الاولى تؤدي بالعبادة مع بقائها عند وروده والمحظور عليها العدم المضادة
وانما تبطل بعد الورود بخلاف الثانية فان العبادة تنعدم قبل ورود النقيض لامتناع الاجتماع
الثالث ان الوقاع يوجب فساد صومين عند كون المراة صائمة ولهذا قال الاعرابي هلكت واهلكت

الرابع ان تناهي غلبة الجوع تبيح الافطار فوجد لبعضها يورث شبهة الاباحة بخلاف تناهي غلبة الشهوة
اجيب عن الاول بان السبب هو افساد الصوم لا الاتلاف بمنافع البضع حتى لو زنى عامدا يجب الكفارة
لوجود الافساد ولو زنى ناسيا لا يجب لعدم الافساد وكذا يجب في الاكل لهذا الافساد ولا الاتلاف الطعام
حتى لو اكل طعام نفسه عامدا يجب ولو اكل طعام غيره ناسيا لم يجب وعن الثاني ان الصوم هو الامساك عن شهوتي
البطن والفرج فالوقاع ايضا نقيضه وعن الثالث ان افساد صومها بفعلها ووجوب الكفارة على
الرجل انما هو بافساد صومه حتى لو واقع غير الصائمة يجب الكفارة وعن الرابع ان المبيح هو خوف التلف لا تناهي الجوع
كيف والصوم انما شرع حاكما للجوع ثم تناهي الجوع شرط خوف التلف ولكن لا عبرة لبعض العلة فكيف ببعض الشرط
مع عدم العلة قوله فان معنى الذي يفهم فيه اي في الحكم المنصوص الوارد في الزنا اي وجوب الحد بسبب هو في اللواطة حتى
كان تبدل الاسم بينهما ليس الا باعتبار تبدل المحل كالسارق والطرار وما عدا غيره فوجوب الحد في اللواطة
يكون بالدلالة لا بالقياس وللخصم ان يمنع فهم كل من يعرف اللغة ان ذلك المعنى هو السبب لوجوب الحد كيف
وقد خفي على كثير من المجتهدين والعارفين باللغة قوله لكنا نقول حاصل الجواب انا لا نسلم ان المعنى الموجب للحد هو
مجرد قضاء الشهوة بسفح الماء في محل محرم مشتهى بل مع هلاك البشر وافساد الفراش واشتباه
النسب قوله ولان ولد الزنا هالك حكما لانه لا يجب تربيته على الزاني لعدم ثبوت النسب منه ولا على المراة
لعجزها عن الكسب والانفاق عليه فيهلك فلهذا لا يجوز الاقدام على الزنا بالاكراه ولو بالقتل كما لا يجوز الاقدام
على القتل به فان قيل الحد واجب بزنا الخصي والزنا بالعجوز والعقيم التي لا زوج لها مع انه لا يتحقق
مع انه لا يتحقق هلاك البشر وافساد الفراش قلنا الحكم يتعلق بذلك في جنس الزنا قوله والشهوة فيه
اي في الزنا من الطرفين لميلان طبعهما اليه بخلاف اللواطة فان الشهوة فيها من جانب الفاعل فقط
والمفعول يمتنع عنها بالطبع على ما هو اصل الجبلة السليمة فيكون الزنا اغلب وقوعا واشد حصولا فيكون
الى الزاجر احوج وهذا بيان كون الزنا اكمل في الشهوة من اللواطة وايضا محل اللواطة وان شارك
محل الزنا في اللين والحرارة الا ان فيه ما يوجب النفرة وهو استقذاره فيكون شهوة الطباع السليمة فيها
اقل قوله والترجيح بالحرمة غير نافع لعل الخصم ان اللواطة فوق الزنا في الحرمة وسفح الماء ومثله في الشهوة فرده
ببيان زيادة الزنا في الشهوة وسفح الماء ولم يمكنه بيان زيادته في الحرمة ضرورة ان حرمة اللواطة لا تزول
ابدا فاجاب بان زيادة اللواطة على الزنا في الحرمة غير نافع في ايجاب الحد لان زيادة بعض اجزاء العلة

الحكم فيه شيء مع نقصان البعض كالشهوة وسيح الماء وانتفاء البعض كهلاك البذر وافساد الوالد
وللاشتباه النسب لانه يوجب ثبوت الحكم فيه كشرب فانه فوق الخمر في الحرمة لان حرمته لا تزول ابدا
وحرمة الخمر تزول بالتخليل مع انه لا يجب به الحد **قوله** لا قود الا بالسيف يحتمل معنيين فعلى المعنى
الثاني يكون لا اقتصاص الا بسبب القتل بالسيف يثبت القصاص بالقتل بالمثقل بطريق
الدلالة لان المعنى الموجب للقصاص هو الضرب بما لا يطيقه البدن سواء كان بالجارح او بغيره من الضرب
بالمثقل ابلغ في ذلك لانه يزهق الروح بنفسه والجرح بواسطة السراية ولا يخفى ان كون الموجب
هو هذا المعنى مما لا يفهمه كل من يعرف اللغة ولذا ذهب ابو حنيفة الى ان المعنى الموجب هو
الجرح الذي ينقض البنية الانسانية ظاهرا اي بالجرح وتخريب الجثة وباطنا اي بازهاق الروح
وافساد الطبائع الاربع فانه اي عند نقض البنية ظاهرا وباطنا تقع الجناية قصدا على النفس
الحيوانية التي هي البخار اللطيف الذي يتكون من الطف اجزاء الاغذية ويكون سببا للحس
والحركة وقواما للحيوة ومن صفته تقتضي الحس والحركة احترز بالنفس الحيوانية عن النفس الانسانية التي لا تفنى
بخراب البدن فيكون تلك الجناية اكمل ما الجناية بدون القصد كالقتل الخطا او بنقض البنية
ظاهرا كالجرح بدون السراية او باطنا فقط كالقتل بالمثقل والقاء في الجناية الكاملة يترتب عليها
الجزاء الاكمل ويختص بها فيقع ما دونها في مقابلة كمال الجناية **قوله** فيجب ان يكون سببها اي سبب
الكفارة دائرا بين الحظر والاباحة ليضاف العقوبة الى الحظر والعبادة الى الاباحة فيقع الاثر
على وفق المؤثر ففي القتل الخطاء معنى الاباحة من جهة الرمي انما عقد مشروع لقصد الخصومات
وفيها تعظيم اسم الله ومعنى الحظر من جهة الحنث والكذب والدائر بين الحظر والاباحة يكون صغيرة
فتمحوها العبادة التي هي الكفارة لقوله ان الحسنات يذهبن السيئات بخلاف العمد والغموس
فان كلا منهما كبيرة محضة فلا تمحوها العبادة لقوله الصلوات الخمس والجمعة الى الجمعة ورمضان
الى رمضان كفارة لما بينهن اذا اجتنب الكبائر فان قيل الكتاب عام فلا يجوز تخصيصه بخبر
الواحد قلنا قد خص منه البعض كالشرك بالله فطعا مع الكتاب والاجماع فيجوز تخصيصه
بخبر الواحد فان قيل فينبغي ان لا يجب الكفارة بالزنى وشرب الخمر في نهار رمضان قلنا انما وجبت
بالافطار والجناية على الصوم وفيه شبهة الاباحة من حيث انه تناول ما يقضي به الشهوة **قوله** فان قيل

حاصل السؤال الاول ان القتل بالمثقل حرام محض فكيف وجبت به الكفارة عند ابي حنيفة وحاصل جوابه
ان فيه شبهة الخطا من جهة ان المثقل ليس آلة للقتل خلقة بل للتاديب فالعمد فيه شبهة وبيان
محض من الاباحة والشبهة تكفي لاثبات العبادات كما تكفي لدرء العقوبات وحاصل السؤال الثاني
المطالبة بالفرق بين قتل المعصوم بالمثقل وقتل المستامن بالسيف حيث وجبت الكفارة
بالاول دون الثاني مع عدم القصاص فيهما لمكان الشبهة وحاصل جوابه ان الشبهة انما تؤثر في اثبات
الشيء او اسقاطه اذا تمكنت فيما يقابل ذلك الشيء والقصاص مقابل الفعل من جهة
والمحل من جهة فيسقط بالشبهة في الفعل كما في القتل بالمثقل لان الشبهة في الآلة الموضوعة لتتميم القربة
الناقصة فتدخل في فعل العبد ويعتبر الشبهة فيها شبهة في الفعل وبالشبهة في المحل كما في قتل
المستامن فان محله لا يماثل دم المسلم في العصمة لانه حربي تمكن من الرجوع الى دار الحرب
فكان فيه والكفارة تقابل الفعل من كل وجه لان الزواجر اجزية الافعال فتثبت بالشبهة
في الفعل كما في القتل بالمثقل لا في المحل كما في قتل المستامن **قوله** والثابت بدلالة النص
اعلم ان الثابت بالاشارة والعبارة سواء في الثبوت بالنظم وفي القطعية اجماعا عند
الاكثر الا انه عند التعارض تقدم العبارة على الاشارة لمكان القصد بالسوق كقوله عم
في النساء انهن ناقصات في عقل ودين الحديث سيق لبيان نقصان دينهن وفيه
اشارة الى اكثر الحيض خمسة عشر يوما وهو معارض لما روي انه قال عم اقل الحيض ثلثة ايام
واكثره عشرة ايام وهو عبارة في ذلك فان قيل لا معارضة لان المراد بالشطر البعض لا النصف
على السواء ولو سلم فاكثر اعمار الامة ستون تبعها ايام الصبى وربعها ايام الحيض في الاغلب
فالستون المنصفان في الصوم والصلوة وتركهما اجيب بان الشطر حقيقة في النصف واكثر اعمار
الامة ما بين الستين الى السبعين على ما ورد في الحديث وترك الصوم والصلوة مدة الصبى
مشترك بين الرجال والنساء لا يصلح سببا لنقصان دينهن ثم الثابت بالدلالة مثل الثابت
بالعبارة والاشارة في كونه قطعيا مستندا الى النظم لاستناده الى المعنى المفهوم من النظم لغة ولذا
سميت بدلالة النص فيتقدم على الخبر الواحد والقياس واما في قبول التخصيص فلا مماثلة لان الثابت
بالدلالة لا يقبله وكذا الثابت بالاشارة عند البعض والاصح انه يقبله صرح بذلك السرخسي **قوله** الا عند
التعارض

فان الثابت بالعبارة او الاشارة يقدم على الثابت بالدلالة لا يقال لان فيهما النظم والمعنى
اللغوي وفي الدلالة المعنى فقط فيبقى النظم سالما عن المعارض مثاله ثبوت الكفارة في القتل
العمد بدلالة النص الوارد في الخطاء فيعارضه قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم حيث
جعل كل جزائه جهنم فيكون اشارة الى نفي الكفارة فترجحت على دلالة النص فان قيل المراد جزاء
الآخرة والا لكان فيه اشارة الى نفي القصاص قلنا القصاص جزاء المحل من وجه والجزاء المضاف
الى الفاعل هو جزاء فعله من كل وجه ولو سلم فالقصاص ثبت بعبارة النص الوارد فيه قوله وهو
اي الثابت بدلالة النص فوق الثابت بالقياس لان المعنى الذي يفهم ان الحكم في المنطوق
لاجله يدرك في القياس بالرأي والاجتهاد وفي دلالة النص باللغة الموضوعة لافادة المعاني
فيصير بمنزلة الثابت بالنظم على ذلك بوجوه الاول ان الاصل في القياس الشرعي لا يكون في ادنى
النوع اجماعا وههنا قد يكون كما يقال لعبده لا تعط زيدا ذرة فانه يدل على منع اعطاء ما فوق
الذرة مع ان الذرة جزء منه فان قيل المنصوص عليه هو الذرة بقيد الوحدة والالو لا وهي
غير داخلة فيما فوقها بعينه الاجماع قلنا لو سلم فمثله ممتنع من القياس بالاجماع الثاني ان دلالة
النص ثابتة قبل شرع القياس فان كل احد يفهم من لا تقل لهما اف لا تضربهما ولا تشتمهما سواء علم
بشرعية القياس اولا وسواء شرع القياس اولا الثالث ان النافين للقياس قائلون بذلك
وقيل هو قياس لما فيه من الحاق جلي قطعي وهذا النزاع لفظي قوله فيثبت تفريع على كون المعنى
في الدلالة مدركا باللغة فان حكمها حينئذ يستند الى النظم وينتفي عنه الشبهة المانعة عن ثبوت الحد
والقصاص وهي احتمال المعنى الذي يتعلق الحكم لا الشبهة الواقعة في طريق الثبوت
للاجماع على انهما تثبت بخبر الواحد مثال ذلك اثبات الرجم بدلالة النص وهو ورد في ماعز
للقطع بانه انما رجم للزنا في حالة الاحصان قوله ولا يثبت ذا اي ما يندرئ بالشبهات
بالقياس الذي معناه مدرك بالرأي دون اللغة لما فيه من الشبهة الدارئة للحد وهذا بخلاف
ما لو كانت العلة منصوصة فانه بمنزلة النص قوله واعلم ان في بعض المسائل يعني انه تابع
القوم في ايراد الامثلة المذكورة بدلالة النص وفي بعضها نظر كوجوب الحد باللواطة
والقصاص بالقتل بالمثقل لان المعنى الموجب ليس مما يفهم لغة بداهة وهو من قبيل القياس

القياس لما لم يكن مثبتا للحد والقصاص لو عوا فيه دلالة النص قوله واما المقتضى بالكسر على
لفظ اسم الفاعل فنحو اعتق عبدك عني بالف ومقتضاه هو البيع لان اعتاق الرجل عبده
بوكالة الغير ونيابته يتوقف على جعله ملكا له وسبب الملك ههنا البيع بقرينة قوله عني فيكون
البيع لازما متقدما لمعنى الكلام والاقتضاء هو دلالة اللفظ على معنى خارج فيتوقف عليه صدقه
او صحته الشرعية او العقلية هذا الكلام في البيع وكان الانسب بما سبق ان يقول واما الاقتضاء
فكما في هذا المثال والمراد باللزوم ههنا اعم من الشرعي والعقلي البين وغير البين ويقرب من ذلك ما قيل
ان الاقتضاء هو دلالة اللفظ على معنى خارج يتوقف عليه صدقه او صحته الشرعية والعقلية
وقد يقيد بالشرعية احترازا عن المحذوف منه والخبر المؤيد لهذا قيل المقتضى زيادة ثبت شرطا
لصحة المنصوص عليه شرعا وقوله شرطا حال من المستكن في ثبت وبهذا الاعتبار جاز تذكيره
مع كونه عايدا الى الزيادة والشرط يتقدم على المشروط لا محالة فعلم منه ان المقتضى لازم متقدم وقد صرح
بذلك الامام السرخسي حيث قال المقتضى زيادة على المنصوص يشترط تقديمه ليصير المنصوص
مفيدا او موجبا للحكم قوله فيثبت البيع بقدر الضرورة اي مع اركانه وشرائطه التي لا تسقط
بحال فلا يشترط القبول ولا يثبت خيار الرؤية والعيب نعم يعتبر في الآمر اهلية الاعتاق حتى
لو كان صبيا عاقلا قد اذن له الولي في التصرفات لم يثبت منه البيع بهذا الكلام قوله مقدم
فصار كانه قال بع عبدك عني بالف وكن وكيلي في الاعتاق قيل هذا التقدير ليس بمستقيم لانه يحتاج
الى القبول وربما المنع وانما يحتاج اليه لو كان الملفوظ هو هذا المقدر وكانه انما اختار هذا التقدير
ليتحقق في هذا البيع عدم القبول بخلاف ما ذكره الامام السرخسي من ان الآمر كانه قال بعته
منك فاعتقه عني والمأمور حين قال اعتقته فكانه قال بعته منك فاعتقته عنك فانه يشتمل على الايجاب
والقبول نعم هذا التقدير احسن من حيث انه جعل عني متعلقا باعتقه على معنى اعتقه نائبا عني
ووكيلا لا صلة للبيع على ما توهمه المص لظهور انه لا يقال بعته عنك بل منك والتحقيق ان عني حال من الفاعل
وبالف متعلق باعتق على تضمينه معنى البيع كانه قال اعتقه عني مبيعا مني قوله لا القبض اي لا يحكم
القبض في البتة السقوط لو لا توجد هبة توجب الملك بدون القبض ففي الصورة المذكورة
يقع العتق عن المأمور دون الآمر وانما قيد بالقبض من الهبة لان القبض في البيع الفاسد ولو كان
والولاء

يعلم

لكنه يحتمل السقوط حتى يقع العتق عن الآمر فيما لو قال اعتقه عني بالف دينار او رطل من الخمر لان القبض ليس بشرط اصلي في البيع الذي هو سابق بل شرط من الحاجة بلزومه او الفاسد ملحق به لا اصل بنفسه فيحتمل السقوط نظرا الى اصله بخلاف الهبة فان القبض فيها شرط اصلي لا يحتمل السقوط والقابل لضعفه احتاج الى القبض ليتقوى به وقد حصل التقوي لثبوته في ضمن العتق **قوله** ولا عموم للمقتضى على لفظ اسم المفعول اي اللازم المتقدم الذي اقتضاه الكلام تصحيحا له لو كان محتملا فلا يكتب اثبات جميعها لان الضرورة تندفع باثبات فرد دلالة على اثبات ما وراءه فيبقى على عدمه الاصلي بمنزلة المسكوت ولان العموم من عوارض اللفظ والمقتضى معنى لا لفظ وقد نسب القول بعموم المقتضى وهو المقتضى اسم مفعول فاذا وجدت تقديرات متعددة يستقيم الكلام بكل واحد منها فلا عموم له عنده ايضا بمعنى انه لا يقدر الجميع بل يقدر واحدا بدليل فهو كالمذكور فان لم يوجد دليل معين لاحدها كان بمنزلة المجمل ثم لو قد عين بدليل فهو كالمذكور لان الملفوظ والمقدر سواء في افادة المعنى فان كان من صيغ العموم فعام والا فلا فعلى هذا لا يكون العموم صفة للفظ ويكون اثباته ضروريا لان مدلول اللفظ لا ينفك عنه وبينوا الخلاف فيما اذا قال والله لا آكل او ان اكلت فعبدي حر فعند الشافعي يصح نية طعام دون طعام تخصيصا للعام اعني النكرة الواقعة في سياق النفي او الشرط لان المعنى لا آكل طعاما وعندنا لا يجوز لانه ليس بعام فلا يقبل التخصيص ولا خلاف في شيوع الحكم وشموله لكل طعام بل الشيوع عندنا او كثر لا ينقض اصلا لكنه مبني على وجود المحلوف عليه في كل صورة لا على عموم المقتضى وكون المثال المذكور من قبيل المقتضى ظ على تفسير المقتضى واما على تفسير من اعتبر التوقف عليه شرعا فوجهه ان الصحة الشرعية موقوفة على الصحة العقلية ومبنى على المقتضى فيكون صحة الحلف على الاكل شرعا موقوفة على اعتبار الماكول **قوله** فان قيل تقرير السؤال سلمنا انه لا يصح نية طعام دون طعام بناء على ان المقتضى لا عموم له لكن لم لا يجوز ان ينوي اكلا دون اكل على ان يكون العموم في الاكلات فان دلالة الفعل على المصدر ليس بطريق الاقتضاء بل بحسب اللغة فيعم لكونه نكرة في سياق النفي بمنزلة ما لو صرح به نحو لا آكل اكلا فانه يصدق في نية اكل دون اكل وتقرير الجواب ان المصدر الثابت لغة اي في ضمن الفعل وهو الذي يتوقف عليه الفعل توقف الكل على الجزء هو الدال على نفس الماهية دون الافراد اذ لا دلالة في الفعل على الفرد بل على مجرد الماهية فلا يكون عاما فلا يقبل التخصيص بخلاف المصدر في نحو لا آكل اكلا

مقارنة الزمان

905

فانه عام اتفاقا وفيه نظر لان المصدر هنا للتاكيد والتاكيد تقوية مدلول الاول من غير زيادة فيكون ايضا لا يدل الا على الماهية ولهذا صرحوا بانه لا يثنى ولا يجمع بخلاف ما يكون للنوع او المرة وايضا ذكر في الجامع انه لو قال ان خرجت فعبدي حر ونوى السفر صحت ديانة ووجه بان ذكر الفعل ذكر للمصدر وهو نكرة في موضع النفي فيعم فيقبل التخصيص **قوله** فالدلالة اي دلالة لا آكل على انه لا يوجد منه فرد من افراد الاكل بطريق الاقتضاء لا يثبت ضرورة تصحيح نفي ماهية الاكل لو وجد فرد من الافراد ثبت الماهية في ضمنه وفيه نظر لان عموم النكرة المنفية ايضا ليس باعتبار دلالة اللفظ على جميع الافراد بطريق المنطوق بل باعتبار ان نفي فرد مبهم يقتضي نفي جميع الافراد ضرورة **قوله** فان قيل تقرير السؤال ان دلالة المساكنة على المكان اقتضاء وقد صحت نية بيت واحد وهذا تخصيص يقتضي سابقية العموم فللمقتضى عموم وتقرير الجواب انا لا نسلم انه تخصيص بل ارادة لاحد مفهومي المشترك او واحد نوعي الجنس لوقوعه كونه الكامل المفهوم من الاطلاق وذلك لان المساكنة مفاعلة من السكنى وهي المكث في مكان على سبيل الاستقرار والدوام فهي فعل يقوم بهما بان يتحصل فعل كل منهما بفعل صاحبه وذلك في البيت يكون بصفة الكمال وفي الدار انما يكون الاتصال في توابع السكنى من اراقة الماء وغسل الثوب ونحوهما لا في اصل السكنى وهذا لكن قد اشتهرت المساكنة عرفا في المساكنة في دار واحد سواء كانا في بيت واحد منها او لا ولهذا تحمل عليه عند عدم النية ولا تجوز نية بيت دون بيت او دار دون دار لانه يؤدي الى عموم المقتضى **قوله** وقد غيرت كان في نسخة الاصل قوله وما يتصل بذلك الى قوله فيجري فيه مقدما على قوله ولذلك قلنا اقتلاء نحو السلام فاخرته ليقع جميع المباحث المتعلقة بعموم المقتضى وخصوصه مجتمعة **قوله** ولذلك قلنا قد وقعت في باب الطلاق عبارات متشابهة صحت عندنا نية الثلث في البعض منها مثل طلقي نفسك دون البعض مثل انت طالق وطلقتك والفاصل هو التصريح بالمصدر مثل انت طالق طلاقا او طلقتك طلاقا صحت نية الثلث اتفاقا وذلك لان الطلاق في انت طالق وطلقتك ثابت بطريق الاقتضاء فلا يعم جميع ما تحته من الافراد وهو الثلث وفي طلقي نفسك ثابت بطريق اللغة فيكون كالملفوظ فيصح حمله على الاقل وعلى الكل كما في اسماء الاجناس وتحقيق ذلك ان انت طالق بحسب اللغة يدل على اتصاف المراة بالطلاق لا على ثبوت الطلاق عن الزوج بطريق الانشاء وانما ذلك اي الطلاق الثابت عن الزوج امر شرعي ثبت ضرورة ان اتصاف المراة بالطلاق يتوقف شرعا على تطليق الزوج اياها فيكون ثابتا بطريق الاقتضاء فيتقدر بقدر الضرورة فان قيل هذا انما يصح في انت طالق دون طلقتك فانه صريح في الدلالة على ثبوت التطليق من قبل الزوج لغة اجيب بان دلالته بحسب اللغة انما هي

على مصدر ماض لا على مصدر حادث في الحال ولأن ينبغي ان لا يكون لغوا لعدم تحقق الطلاق في الزمان الماضي
الى الآن الشرع اثبت لتصحيح هذا الكلام مصدرا اى طلاقا من قبل المتكلم في الحال وجعله انشاء للتطليق فصارت
دلالته على المصدر اقتضاء لا لغة بخلاف طلقي نفسك فانه مختصر من افعلي فعل الطلاق من غير ان يتوقف
على مصدر مغاير لما ثبت في ضمن الفعل لانه لطلب الطلاق في المستقبل فلا يتوقف الا على تصور وجوده فيكون
الطلاق الثابت به هو نفس مصدر الفعل فيكون ثابتا لغة لا اقتضاء فيكون بمنزلة الملفوظ فيصح حمله
على الاقل وعلى الكل وان لم يكن عاما على ما عرفت في كون الكل ان المصدر الثابت في ضمن الفعل ليس بعام
وكذا الفاء الا ان مذكور نحو طلقي طلاقا وانت طالق طلاقا وطلقتك طلاقا فانه لا دلالة له على العموم كيف وهو
نكرة في الاثبات فان قلت فمن اين صحت نية الثلث قلت من جهة ان الطلاق اسم دال على الواحد حقيقة وكما
وهو المجموع من حيث هو المجموع اعني الطلقات الثلث لانه المجموع في باب الطلاق والى هذا المعنى اشار
بقوله كسائر اسماء الاجناس على ما شرحه المص فان قيل انه لم يجز نية الثلث في المقتضي بهذا الاعتبار
لا باعتبار العموم قلت لانه مجاز والمجاز من صفة اللفظ والمقتضي ليس بلفظ وهذا الاينافي ابتغاءه على عدم
عموم المقتضي ايضا نظرا الى انه لو نوى الثلث لكان الطلاق الثابت بطريق الاقتضاء فرادا به
جميع ما تحته من الافراد وهو معنى عموم المقتضي ولهذا قال المص وان كان الطلاق ثابتا اقتضاء لا يصح
فيه نية الثلث لانه لا عموم للمقتضي ولان نية الثلث انما تصح بطريق المجاز من حيث ان الثلث فرد اعتباري
ولا يصح هذا المجاز الا في اللفظ كنية التخصيص ويرد على المص انه فسر عدم عموم المقتضي بانه لا يجب اثبات
جميع ما تحته من الافراد وهذا لا ينافي الجواز اعني صحة نية الثلث قوله فان قيل هذه معارضة تقريرها
ان صيغ العقود والفسوخ مثل بعت واشتريت ونكحت وطلقت كلها في الشرع انشاآت موضوعة
لاثبات هذه المعاني فالطلاق الثابت من قبل الزوج بطريق الانشاء يكون ثابتا بقوله انت طالق
فيكون هذا مفاده لا مقدرا فيكون ثابتا عبارة لا اقتضاء فيصير بمنزلة طلقت طلاقا فيصح نية الثلث لا يقال
هذا وارد على جميع صور الاقتضاء فان البيع في مثل اعتق عبدك عني بالف انما يثبت بهذا اللفظ بل بقول
المأمور اعتقته لانا نقول معنى التقديم انه يجب ان يعتبر اولا ليصح مدلول الكلام فانه لو لم يعتبر البيع من الآمر
لم يصح الاعتاق عنه شرعا وههنا لا يجوز ان يعتبر ثبوت الطلاق بطريق الانشاء اولا ليصح الايقاع بل الامر بالعكس
لانه لا يثبت الطلاق من قبل الزوج الا بعد الايقاع بهذا الكلام فاجاب عن المعارضة بوجهين الاول انا ...

معنى كون هذه الالفاظ انشاآت في الشرع انها نقلت عن معنى الاخبار بالكلية ووضعت لايقاع هذه الامور
بحيث يكون مدلولاتها الحقيقية ذلك بل معناه انها صيغ يتوقف صحة مدلولاتها اللغوية على ثبوت هذه
الامور من جهة المتكلم فيعتبر الشرع ايقاعها من جهته بطريق الاقتضاء تصحيحا لهذا الكلام فمن حيث ان هذه الامور
لم تكن ثابتة وقد ثبتت بهذا النوع من الكلام يسمى انشاء فلهذا كان جعله انشاء ضروريا حتى لو امكن العمل بكونه
اخبارا لم يجعل انشاء بان يقول للمطلقة والمنكوحة احديكما طالق لا يقع الطلاق وفيه نظر للقطع بانه لا يقصد
بهذه الصيغ الحكم بنسبة خارجية مثلا بعت لا يدل على بيع آخر غير البيع الذي يقع به ولا معنى للانشاء الا هذا
وايضا لا يوجد فيها خاصة الاخبار اعني احتمال الصدق والكذب للقطع بتخطية من يحكم عليها باحدهما وايضا
لو كان طلقتك اخبارا لكان ماضيا فلم يقبل التعليق اصلا لانه توقيف امر على امر وايضا يقطع كل احد فيما اذا قال
للمطلقة الرجعية انت طالق بالفرق بين ما اذا قصد انشاء طلاق ثان وبين ما اذا اراد الاخبار عن الطلاق
السابق وبالجملة كون هذه الصيغ من قبيل الانشاء هو الذي اختاره المص على التصريح بكونها اخبارا لكنه غير مفيد لان ثبوت
الطلاق بطريق الاقتضاء يتوقف على كون الصيغة خبرا والا فهو ثابت بالعبارة قطعا الثاني ان الطلاق الذي
يدل عليه طالق لغة صفة للمرأة وهو ليس بمتعدد في ذاته بل يتعدد ... وهو اعني التطليق الذي هو صفة الزوج
وهو ههنا غير ثابت لغة بل اقتضاء فلا يصح فيه نية الثلث فلا يقع فيما يبتنى عليه تعدده قال وهذا الجواب
مذكور في الهداية وهو غير تام لمثل طلقتك وهذا ليس اعتراضا على الهداية بل على جعل هذا الكلام جوابا عن المعارضة
المذكورة لان صاحب الهداية انما ذكر هذا الكلام جوابا عن قول الشافعي ان ذكر الطالق لغة ذكر للطلاق العالم
ذكر للعلم فقال ذكر الطالق ذكر لطلاق هو صفة للمرأة لا لطلاق هو تطليق هذه عبارته ولا يخفى
انه لا يرد عليه ما ذكره اولا ان الطلاق الثابت من قبل الزوج ثابت بطريق الاقتضاء فلا يصح فيه
نية الثلث وهذا لا يدفع المعارضة المذكورة وهي ان التطليق الذي هو صفة الزوج ليس بثابت اقتضاء
بل عبارة لان مثل انت طالق وطلقتك في الشرع انشاء لايقاع الطلاق فيكون الطلاق الذي هو صفة الزوج
مفادا عنه ثابتا به بطريق العبارة فيصح نية الثلث فيه ولا مدفع لذلك الا منع كونه انشاء والقول بانه
اخبار يقتضي سابقة الطلاق من قبل الزوج تصحيحا له فيتم الجواب الاول وقد عرفت ما فيه ثم قال والوجه
المذكور في الهداية انه منقوض بمثل انت طالق وانت الطلاق فانه صفة المرأة وقد صحت نية
الثلث اتفاقا فاجاب بانه لما نوى الثلث تعين انه اراد بالطلاق التطليق على النساء
وبدل المذكور

في الكتاب والحنفي تبعه على ان ناء وبل انت طالق بائن وانت وقع عليك التطليق بابعد من ذلك
فلم يصح نية الثلث لا يقال صحة نية الثلث موقوفة على كون الطلاق حرقاته التطليق فلو توقف ذلك على
الثلث لزم الدور لانا نقول المتوقف على نية الثلث هو علمنا بانه اراد بالطلاق التطليق لا نفس ارادته
لا يقال الجواب لكنا ليس ان الطلاق الذي هو صفة المراة لا يتعدد ولا يصح نية الثلث فيه اصلا بل انه لا يتعدد
ولا يصح ذلك فيه الا بتبعية التطليق وح لا يرد النقض لانا نقول التطليق الذي يقبل التعدد لذاته
ثابت في انت طالق طلاقا وانت الطلاق بطريق الاقتضاء كما في انت طالق بعينه فلو كان
صحة نية الثلث في الطلاق مبنيا على صحته في التطليق لما صحت فههنا هو النقض ولا يندفع
الا بما ذكره المص قوله لان المقتضى في اصطلاحهم تعليل لقوله كيف يكون بمعنى لا يكون قوله اى لو كان
كالملفوظ شرط جوابه قوله لا يدل على العدد بل على الواحد وقوله لكنه اسم جنس تقديره لو كان كالملفوظ و
ليس باسم عام لكنه اسم جنس قوله قلنا نعم يعني ان صحة نية الثلث في انت بائن ليست مبنية على عموم
المقتضى بل من قبيل ارادة احد معنيي المشترك او احد نوعي الجنس في باب المقتضى وهو جائز وذلك
ان البينونة قد تطلق على الخفيفة وهي القاطعة للحل الثابت للزوج في الحال وعلى الغليظة وهي القاطعة للحل
المحللية بان لا تبقى المراة محلا للنكاح في حقه فان كان لفظ البينونة موضوعا لكل من المعنيين وضعا على حدة
كان مشتركا بينهما لفظا والا كان جنسا لهما قوله لكن لا يصح فيه اى في المقتضى نية عدد معين فيه اى كائن في المقتضى
وهذا تكرير لما سبق وزيادة توضيح للمقصود بانه لا يصح نية عدد معين في المقتضى لا على وجه العموم ولا على انه
مجاز قوله لانه لا يتصور فيهما اى في النوعين الا الاقل المتيقن قالوا انه لفظ لم ينو شيئا يتعين الادنى الحقيقة
لانه المتيقن قوله لان الطلاق لا يمكن رفعه اصلا وانما يتوهم ذلك من جهة انه لا يثبت فيه
حكم الطلاق الذي هو ازالة الملك لكونه معلقا بشرط انقضاء العدة او جعله بائنا ولا ازالة حل المحلية
لتوقفها على انضمام الطلقتين اليه وعدم ثبوت حكم الشئ لعدم ثبوت شرائطه ليس رفعا له قوله ومما يتصل
وجه اتصال المحذوف بالمقتضى حتى ان كثيرا من الاصوليين جعلوه من المقتضى وفسروا المقتضى بجعل غير
المنطوق منطوقا لتصحيح المنطوق شرعا او عقلا او لغة وبعضهم فرقوا بان المحذوف مفهوم بغير
اثبات المنطوق والمقتضى مفهوم لا بغير اثبات المنطوق فالمحذوف يكون بمنزلة المذكور يجري فيه
ما يناسبه من العموم والخصوص ويكون دلالته على معناه عبارة او اشارة او دلالة او اقتضاء

وفيه بحث لانه ان اريد بوجه الفرق بين المحذوف والمقتضى وجود التغير وعدمه فلا نغير في مثل فانفجرت
اى فضرب فانفجرت وقوله فارسلوني يوسف ايها الصديق اى ارسلوه فاتاه فقال يا ايها الصديق
ومثل هذا كثير من المحذوف وان اريد ان عدم التغيير لازم في المقتضى وليس بلازم في المحذوف لم
يتميز المحذوف الذي لا تغيير فيه عن المقتضى قوله ثم ان فيه المفهوم الى مفهوم موافقة وهو
ان يكون المسكوت عنه اى غير المذكور موافقا للمنطوق اى في المذكور في الحكم اثباتا ونفيا والى مفهوم
مخالفة وهو ان يكون مخالفا له فيه وشرط المفهوم المخالفة الشرائط التي اوردها المص وملخصها
وقالوا في اخر ذكر الشرائط او غير ذلك مما يقتضي تخصيص المنطوق بالذكر فعلم ان شرط مفهوم
المخالفة ان لا يظهر لتخصيص المنطوق بالذكر فائدة غير نفي الحكم عن المسكوت عنه فالمص حصر
الشرائط في المعدودات وسكت عن تعميمها ليتمكن من الاعتراض على دليلهم في مفهوم الصفة
والشرط بايراد صور توجد فيها الشرائط المعدودة مع عدم نفي الحكم عن المسكوت عنه على ما
سنذكر ان شاء الله تعالى قوله ان لا يظهر اولويته ولا مساواته حتى لو ظهر احدهما كان الحكم في المسكوت
عنه ثابتا بدلالة النص اى مفهوم الموافقة او بالقياس يحتمل ان يكون هذا على اللف والنشر
اى بدلالة النص في صورة الاولوية وبالقياس في صورة المساوات على ما هو المذكور
في اصول ابن الحاجب وغيره ان مفهوم الموافقة تنبيه بالادنى على الاعلى ولذلك كان الحكم
في المسكوت عنه اولى ويحتمل ان يكون الثبوت بدلالة النص في صورة الاولوية واما وان
ايضا لو كانت بحيث لا يتوقف معرفة الحكم في المسكوت عنه على الاجتهاد وبالقياس
لو توقفت بناء على ان دلالة النص لا تتوقف على الاولوية كثبوت الرجم في الزاني
بدلالة نص ورد في ماعز قوله والا يلزم الكفر والكذب في قول من قال محمد رسول وزيد موجود
يعني يلزم الاول في كل من القولين فان الاول يدل على ان غير محمد ليس برسول وهو كفر وكذا
يدل على ان غير زيد ليس بموجود وهو ايضا كفر وكذب لوجود البارى تع والنص خص الكفر
بالاول والكذب بالثاني فان قيل انما يلزم ذلك لو تحقق شرائط مفهوم المخالفة وهو ممنوع
لجواز ان يكون المقتضي للتخصيص بالذكر هو قصد الاخبار برسالة محمد ووجود زيد ولا طريق
الى ذلك سوى التصريح بالاسم قلنا فح لا يتحقق مفهوم اللقب اصلا لان مثل الغاية حاصلة

في جميع الصور قوله والاجماع العلماء يعني ان القول بمفهوم اللقب يؤدي الى نفي المجمع عليه وهو تعليل
النص واثبات حكم المنصوص عليه فيما شاركه في العلة وذلك لان الفرع ان تناوله اسم الاصل
فلا قياس لثبوت الحكم فيه بالنص وان لم يتناوله فمفهوم النص بحسب المفهوم على نفي الحكم عنه
فلا يجوز اثباته بالقياس لانه لا عبرة بالقياس المخالف للنص وقد يجاب بان موضع القياس
لا يثبت فيه مفهوم المخالفة اتفاقا لان من شرط القياس المساواة ومن شرط مفهوم المخالفة
عدمها على ما مر وليستدل ايضا بان النص لم يتناول غير المنطوق في ايجاب الحكم مع انه وضع للايجاب
فالمراد انه لا يتناول غيره في نفي الحكم عنه مع انه لم يوضع للنفي اولى وبان ما يكون مؤثرا في اثبات شيء
لا يكون مؤثرا في اثبات ضده ورد كلاهما بانه لم لا يجوز ان يتناول النص ثبوت الحكم في محل
بالمنطوق ونفيه عن محل آخر بالمفهوم وبان اثبات شيء في محل واثبات ضده في غير ذلك
المحل وعدم تناول النص لغير المنطوق عين النزاع بل يتناوله نفيا لا اثباتا قوله وهو اي اللام
للاستغراق يعني ان جميع افراد غسل الجنابة ثابتة من وجود المني بقرينة ورود الحديث في غسل
الجنابة والاجماع على وجوب الغسل من الحيض والنفاس قوله ومنه تخصيص الشيء بالصفة
اي نعتي نحوه وتعليل لاشتراكه وذلك بان يكون الشيء مما يطلق على ما له تلك الصفة وعلى غيره
فيقيد بالوصف ليقتصر على الدلالة على ما له تلك الصفة دون القسم الآخر ولهذا قد يعبر عنه
بتعليق الحكم باحد صفتي الذات ويستدل على دلالته على نفي الحكم عما لا يوجد فيه ذلك الوصف
بوجوه الاول انه المتبادر الى الفهم عرفا ولهذا يستقبح مثل الانسان الطويل لا يطير واجاب
بان الاستقباح انما هو لعدم فائدة التخصيص في هذا الجزئي والمثال الجزئي لا يصحح القاعدة
الكلية وفيه نظر لان عرفهم ان كثيرا من اهل اللغة قد فهموا ذلك على ما نقل عنهم في صور جزئية
والغرض من المثال تنبيه على ان كل صورة تخلو عن فائدة غير اثبات المذكور وهي وتكثير
الفائدة مما يرجح المصير اليه لكونه ملائما لغرض العقلاء فان قيل ثم يتوقف دلالته على
النفي عن الغير على تكثير الفائدة لغوية يثبت وتكثير الفائدة انما يحصل بدلالته على النفي عن الغير
وذلك دور اجيب بان ما يتوقف عليه الدلالة هو تكثير الفائدة عقلا وهو ان يعلم
انه لو دلت كثرت الفائدة لا تكثير الفائدة عينا وهو حصولها في الواقع والمتوقف على الدلالة هو

تكثر الفائدة عينا لا عقلا اي حصولها في الواقع لا تعقل حصولها عند الدلالة وجوابه ظ وهو ان الوضع لا يثبت
بما فيه من الفائدة بل بالنقل فلم لا يكون لظهوره الثالث انه لو لم يكن في التخصيص بالوصف الدلالة
على نفي الحكم عن الغير لكان ذكر الوصف ترجيحا من غير مرجح لان التقدير عدم الفوائد الأخر
واللازم باطل لانه لا يستقيم بخصوص آحاد البلغاء من غير فائدة مرجحة فكلام الله ورسوله اجدر
وليس هذا اثباتا للوضع بما فيه من الفائدة بل بالاستقراء عنهم ان كل ما ظن انه لا فائدة للفظ
سواه تعين ان يكون مدلولا وهذا كذلك فاندرج في القاعدة الكلية الاستقرائية وهو الذي
في مفهوم اللقب لان المرجح هناك ظ وهو انه لو لم يعبر عنه بالكلام اختل المقصود لا ابطال المرجح
هو نيل ثواب الاجتهاد بان يقاس المسكوت عنه على المنطوق لانا نقول محل القياس ليس
بمحل لمفهوم المخالفة على ما مر الرابع ان تعليق الحكم بالشيء المذكور صفته مشعر بعلية الوصف للحكم
فيقتضي عدم الحكم عند عدم ذلك الوصف لانتفاء المعلول بانتفاء العلة قوله وعندنا الاول
لان موجبات التخصيص لا تنحصر فيما ذكر فان قلت هذا الاستدلال على اثبات مذهبه بابطال
ادلة الخصم بل بعضها فلا يكون موجها قلت لما كان مذهب الخصم دعوى ثبوت شيء والمطلوب
ذلك ونفيه كفى في ابطاله رد ما ذكر الخصم من الادلة لان الحكم منتف ما لم يقم عليه الدليل وانما سكت عن رد
البعض لظهوره على ان ما ذكر المص يصح ان يجعل دليلا على مذهبه كما نبينه ان شاء الله فان قلت
اشتراط مفهوم المخالفة ان لا يظهر اولوية ولا مساواة على ما صرح به ايضا فكيف ادعى انهم
حصروا موجبات التخصيص في الاربعة المذكورة وفي نفي الحكم عما عداه قلت لان ظهور الاولوية
او المساواة وان شرط عدمه في المفهوم الا انه ليس موجبا للتخصيص على ما لا يخفى قوله ونحوه
وما من دابة في الارض ولا طائر يطير بجناحيه ذكر صاحب الكشاف ان معنى زيادة في الارض
ويطير بجناحيه هو زيادة التعميم والاحاطة كانه قيل وما من دابة قط في جميع الارضين السبع وما من
طائر قط في جو السماء من جميع ما يطير بجناحيه الا امم امثالكم محفوظة احوالها غير مهمل امرها
وقال صاحب المفتاح ذكر الارض مع دابة ويطير بجناحيه مع طائر لبيان ان القصد من لفظ
دابة ولفظ طائر انما هو الى الجنس والى تقريره بمعنى ان اسم الجنس حامل لمعنى الجنسية والوحدة فاذا شفع
بما هو من خواص الجنس دون الفرد دل على ان القصد به انما هو على الجنس دون الفرد والمعنى الذي

وكلام المصنف ليس بعدلان العلم بعد الشدة والضعف

محل عليه المص كلام المفتاح من انه انما ذكر الوصف ليعلم ان المراد ليس دابة مخصوصة بعيد لان ذلك
معلوم قطعا بدون الوصف لان النكرة المنفية لا يحتمل من الاستغراقية قطعية في العموم والاستغراق
لا يحتمل الخصوص اصلا بل اجماع اهل العربية قوله فلم يوجد الجزم تقرير الكلام ان دلالة التخصيص بالوصف على
نفي ما عداه مشروط بالجزم بان لا موجب للتخصيص سوى ذلك والشرط منتف دائما فيلزم انتفاء المشروط
دائما اما الشرط فقط واما انتفاء الشرط دائما فلان فوائد الوصف غير محصورة ولا مضبوطة خصوصا
في كلام الله تعالى وكلام الرسول عم فانه يجوز ان يكون لكل واحدة منهما فوائد كثيرة يعجز عن ادراكها
افهام العقلاء ولو لم يكن محصورة معلومة لم يحصل الجزم بانتفاء الجميع سوى الدلالة على نفي الحكم عما
قطرا اما اولا فلان ما نقل من انهم حصروا موجبات التخصيص في الاربعة المذكورة وفي نفي الحكم
عما عداه سهو لما ذكر في اصول ابن الحاجب وغيره ان شرطه ان لا يظهر اولوية ولا مساوات
ولا خروج مخرج الاعم الاغلب ولا السوال ولا حادثة ولا تقدير جهالة او خوف او غير ذلك مما يقتضي
تخصيصه بالذكر ولقد صرحوا بانه انما يحمل على نفي الحكم عما عداه لو لم يظهر للوصف فائدة اخرى
واما ثانيا فلان الوصف للكشف او المدح او الذم او التاكيد ليس من التخصيص بالوصف في شيء الا في
فكانه فهم من التخصيص بالوصف ذكر الوصف في الجملة وانما المراد به الوصف الذي يكون للتخصيص
اي نقص الشيوع وتقليل الاشتراك واما ثالثا فلانه لا نزاع لهم في ان المفهوم ظني يعارضه القياس
فلا يتوقف على الجزم بانتفاء الموجبات الاخر بل يكفي الظن وهو حاصل بعدم ظهور شيء
من الموجبات بعد التفحص والتفحص قوله لكن ذكر له توجيها يعني مما ذكر من الدليل ليظهر
الجواب عن دليلهم الثالث لان انتفاء الغايات المذكورة لا يوجب انتفاء المرجح لجواز ان يكون
المرجح غير ما قوله ولان اقصى درجاته فيه نظر لان القائلين بالمفهوم انما يقولون ذلك لو لم يظهر
للحكم علة اخرى بعد التفحص والاستقصاء وح يحصل الظن وهو كاف لان القائلين بان المفهوم قطعي
وبهذا يظهر الجواب عما يقال انه لو ثبت لثبت اما بالتواتر وهو منتف اتفاقا او بالاحاد
وهو غير مفيد لان المسئلة من الاصول قوله مع انه يحتمل الخروج مخرج العادة لان العادة ان لا ينكح
المؤمن الا المؤمنة ليس على ما ينبغي لان الخروج مخرج العادة انما يكون ذكر الوصف بناء على ان
العادة جارية باتصاف ذلك المذكور بذلك الوصف ولا الغالب مع الاتصاف بكون الوصف

213

في حجوركم ولو كانت الغتيات اي الاماء مؤمنات مما في الغالب والعادة جارية بذلك قوله ماذكر
في بعض محلله بان يكون بين الولادتين ستة اشهر فصاعدا قوله ما هيهنا فلا يعني ان التوارث انما يثبت لما
من وقت الدعوى فكان انفصال الولدين الاخيرين قبل ظهور التوارث فيهما فيكون ولد الامة
قوله في ارض كذا يحتمل ان يكون صفة وارثا ولا يكون ظرفا لغوا متعلقا بلا فعلم فيكون مثبتا
للتخصيص بالصفة من جهة انه تقييد وهذا كما اوردوا في نكت التخصيص بالصفة قوله به لا تقتلوا اولادكم
خشية املاق قوله على الشرطية فان شرط الشيء ما يتوقف عليه صحته ولا يكون داخلا في ذلك الشيء
ولا مؤثرا فيه فبالضرورة ينتفي بانتفائه وهذا دليل تفرد به الشرط والاجيج ما ذكر في الصفة من المقيد
والذين يجاز عليهما وبالجملة ولا بد مفهوم الشرط اقوى ذهب اليه بعض من لم يذهب الى مفهوم
الصفة قوله بعين ما ذكرنا اي بناء على علم علة عليه الحكم لا بناء على ان عدم الشرط علة لعدم
الحكم قوله وما ذكرنا من ثمرة الخلاف يعني لو قال ان كانت الابل معلوفة فلا تؤدي زكوتها لا يجب
بذلك المذكور في السائمة خلافا له وايضا الحكم المعدوم عند عدم الشرط لا يجوز تعديته بالقياس لانه
ليس بحكم شرعي وعندنا يجوز قوله لان الشرط جواب عن الاستدلال المذكور وبما حصله انا لا نم ان الشرط هيهنا
ما يتوقف عليه الشيء بل ما علق عليه الحكم كالدخول في مثل ان دخلت الدار فانت طالق ولا يلزم من انتفائه
المعلق عليه وملفوظا والمعنيان المذكوران للشرط كلاهما شايع في عرف الشرع والشرط في العرف العامة
ما يتوقف عليه وجود الشيء وفي اصطلاح المتكلمين ما يتوقف عليه الشيء ولا يكون داخلا في الشيء ولا مؤثرا
وفي اصطلاح النحاة ما دخل عليه شيء من الادوات المخصوصة الدالة على سببية الاول ومسببية الثاني ذهنا
او خارجا سواء كانت علة للجزاء مثل ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود او معلولا مثل ان كان النهار
موجودا فالشمس طالعة او غير ذلك مثل ان دخلت الدار فانت طالق ومحل النزاع انما هو الشرط النحوي
فظ انه لا يلزم ان يكون موقوفا عليه الا انه قد يجاب بانه ان اتحد السبب فالحكم ينتفي بانتفائه والا فان وجد
سبب آخر فلا نزاع في عدم المفهوم وان لم يظهر فالاصل عدمه ويحصل الظن بالمفهوم ولا نزاع في عدم القطع
قوله ومن لم يستطع اي من لم يملك زيادة في المال يقدر بها على نكاح الحرة فلينكح من الاماء المؤمنات
فعندنا لا يجوز نكاح الامة عند استطاعة نكاح الحرة ويكون هذا حكما شرعيا ثابتا بطريق المفهوم
مخصصا لقوله تعالى واحل الله لكم ما وراء ذلكم على ما هو مذهب الشافعي رح في ان المخصص لا يجب ان لا يكون

موصولا بالعام ولا ناسخا على ما هو مذهبنا في التراخي انه نسخ لا تخصيص وذلك لان الناسخ يجب ان يكون
حكما شرعيا لا عدما اصليا وقد يقال المراد انه لا يصلح مخصصا اي على تقدير الاتصال ولا ناسخا اي على تقدير
عدم الاتصال وفيه نظر لان عدم الاتصال ظ لا خفاء فيه واذا لم يكن ناسخا ولا مخصصا يبقى الجواز بقوله تعالى واحل لكم
ما وراء ذلكم وهذا الخلاف قوله تعالى فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكينا فلم
يجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا فانه لم يقم دليل على ثبوت هذه الاحكام قبل وجود هذه الشروط فبقيت
على الاصل فان قيل المعلق بالشرط يجب ان يثبت عند ثبوته وهذا فيما يثبت قبل الشرط كما في
جواز نكاح الامة قلنا يجب ان يثبت من حيث دلالة اللفظ وهذا لا ينافي ثبوته في الخارج قبل
ذلك ببعض الادلة في الايات المتعددة من وجوب الصلوة مثلا فان الوجوب كما ان يثبت بالامر
مع ان ايجاب الثابت ... قوله وهذا ابناء التحقيق فالجملة الشرطية عند اهل العربية الحكم هو الجزاء
وحده والشرط قيد بمنزلة الظرف والحال حتى ان الجزاء ان كان خبرا فالشرطية خبرية وان كان انشاء فانشائية
وعند اهل النظر ان مجموع الشرط والجزاء الكلام واحد دال على ربط شيء بشيء وثبوته على تقدير ثبوت غيره
دالة على الانتفاء وكل من الشرط والجزاء جزء من الكلام بمنزلة المبتدا والخبر فمال الخلاف الى الاول وجعل
التعليق ايجابا للحكم على تقدير وجود الشرط واعداما له على تقدير عدمه فصار كل من الثبوت والانتفاء
حكما شرعيا ثابتا باللفظ منطوقا ومفهوما وصار الشرط عنده تخصيصا وقصر العموم التقادير على بعضها
ومال ابو ح الى الثاني فجعل الكلام موجبا للحكم على تقدير وجود الشرط ساكتا عن النفي والاثبات على تقدير
عدمه فصار انتفاء الحكم عدما اصليا مبنيا على عدم دليل الثبوت لا حكما شرعيا مستفادا من النظم
ولم يكن الشرط تخصيصا او الدلالة على عموم التقادير حتى يقع على البعض قوله وكفارة اليمين الى جواز تعجيل
الكفارة اليمين اذا كانت مالية بان يعتق رقبة او يطعم عشرة مساكين او يكسوهم قبل الحنث
بناء على هذا الاصل وهو ان السبب ينعقد قبل وجود الشرط واثر الشرط انما هو في تاخير
الحكم الى زمان وجوده لا في منع السببية فان قيل هذا ليس من التعليق بالشرط في شيء بالمعنى الذي
نحن فيه قلنا انما تقرر هذا الاصل في نحو انت طالق ان دخلت الدار حنث كان قوله انت طالق سببا والدخول
شرطا ثم انه جار في السبب والشرط مطلقا سواء وجد فيه صورة التعليق ولا وان الشرط
اولا لان الحلف عنده سبب للكفارة بدليل اضافتها اليه والحنث شرط لتوقف وجوب ادائها عليه

شائع

وبهما مستلزمان لا ينفكان بينهما فلا يثبت الوجوب حيث

245

اجماعا ويحتمل ان يقال انه في تخلف فليكن ان حنث فيصير مما نحن فيه قوله بناء على هذا الاصل متعلق بقوله
جواز تعجيل الكفارات لا بقوله فان اليمين سبب قوله وفي البدنية لما لم يثبت ان نفس الوجوب قبل وجود
الشرط بناء على ان وجوب الاداء لا يثبت قبل وجود الشرط اجماعا والوجوب في البدنية انما هو وجوب
الاداء لا يثبت الوجوب حيث لا يثبت وجوب الاداء فيجعله قبل الشرط يكون تعجيلا قبل الوجوب
فلا يصح كالصلوة قبل الوقت بخلاف الزكوة قبل الحول واعلم ان المذكور في اصول انه فيه ان نفس
الوجوب قد ينفصل عن وجوب الاداء كما في صلوة النائم والناسي فانها واجبة لوجود السبب
وتعلق الخطاب وليست بواجبة الاداء بل يظهر الاثر في حق القضاء وتحقيقه انه يجب عليه
في الوقت ان يصلي بعد زوال العذر واما تعلق الوجوب بنفس المال فلا يطابق اصولهم لان الحكم
لا يتعلق الا بفعل المكلف بل لا معنى له الا الخطاب المتعلق بفعل المكلف ولهذا احتج الى ان حرمت عليكم
الميتة وحرمت عليكم امهاتكم انه من باب الحذف بقرينة دلالة العقل على ان الاحكام انما يتعلق بالافعال
دون الاعيان وذهب الامام السرخسي وفخر الاسلام ومن تابعهما الى ان الحكم يتعلق بالعين كما يتعلق بالفعل
ومعنى حرمة العين خروجها من ان يكون محلا للفعل شرعا كما ان حرمة الفعل خروج من الاعتبار شرعا فلا
حاجة الى اعتبار الحذف او المجاز وايضا معنى الحرمة المنع فمعنى حرمة الفعل ان العبد منع عن اكتسابه
وتحصيله فالعبد ممنوع والفعل ممنوع عنه ولهذا قال تعالى لا تشرب هذا الماء وهو بين يديه ومعنى حرمة العين
انما منعت عن العبد تصرفا فيها فالعين ممنوعة وذلك كما اذا حجب الماء الذي بين يديه وهذا اوكد وابلغ
وذكر في الميزان ان المعتزلة انما انكروا حرمة الاعيان لئلا يلزمهم نسبة خلق القبيح الى الله تعالى بناء على ان
كل محرم قبيح والاقرب ما ذكر في الكشاف ان الحل او الحرمة لو كان لمعنى في العين اضيف اليها لانها سببه
كما يقال جرى الميزاب ويقال حرمت الميتة لان تحريمها لمعنى فيها ولا يقال حرمت شاة الغير لان حرمتها
لاحترام المالك قوله وعندنا لا ينعقد اي المعلق سببا للحكم الا عند وجود الشرط ولهم في بيان ذلك
طريقان احدهما ان المعلق قبل وجود المشروط بمنزلة جزء السبب لما مر من ان انت طالق قبل الدخول بمنزلة
انت من انت طالق وجزء السبب لا يكون سببا الثاني ان التعليق مانع للمعلق في الوصول الى الحكم والاسباب
الشرعية لا تصير اسبابا قبل الوصول الى المحال لانها عبارة عما يكون طريقا الى الشيء ومفضيا اليه فلا يكون
شرط البيع علة للبيع لعدم التمام كذلك يمنع اي لعدم الوصول الى المحل واورد على الاول ان الاضافة
ايضا

فان قولك انت حر غدا فوقوع الحرية فيه لا يمنع الحرية فيتحقق السبب
لان الغد وما يشبهه ليس زمان الوقوع والزمان من لوازم الوقوع

ينبغي ان يكون مانعة مثل انت طالق هذا واجيب بان التعليق يمين وهي لتحقيق البر وفيه اعدام
موجب المعلق لا وجوده فلا يكون المعلق مفضيا الى وجود الحكم بخلاف الاضافة فانها لثبوت
الحكم بالايجاب في وقته لا لمنع الحكم فيتحقق السبب لوجوده حقيقة من غير مانع لان الزمان من لوازم الوقوع
والمورد على الكل انه لو كان بطلان المحل كان ينبغي ان يلغو كما لو قال للاجنبية انت طالق واجيب
بانه لما كان من حق الوصول بوجود الشرط والحال ان التعليق جعل كلام ماصدر عنه اي غير ممكنة ان يصير سببا
كشرط البيع حتى لو علق بشرط لا يرجى الوقوف على وجوده لو صدر انت طالق ان شاء الله **قوله**
فيجوز تعليق الطلاق والعتاق بالملك يشكل بما روي عن عبد الله بن عمرو بن العاص انه خطب
امراة فابوا ان يزوجها الا بزيادة صداق فقال ان تزوجتها فهي طالق ثلثا فبلغ ذلك الى رسول الله
عم فقال لا طلاق قبل النكاح فان الحديث مفسر لا يقبل التاويل فلا بد من ان يبين نسخه او عدمه
صحته **قوله** والسبب للكفارة هو الحنث عندنا لوجهين الاول ان اليمين انعقدت للبر ووضعت للافضاء
اليه والكفارة انما تجب على تقدير عدم البر فلا يكون اليمين مفضيا اليها لامتناع افضاء الشيء الى ما لا
يتحقق الا عند عدم ذلك الشيء الثاني ان السبب يجب تقريبه عند وجود المسبب واليمين لا يبقى عند
وجود الكفارة لانها انما يكون بعد الحنث الذي هو نقض لليمين بل السبب هو الحنث لكونه مفضيا
الى الكفارة من حيث انه جناية وهتك لكنها لا يوجد بدون اليمين فيكون شرطا وللقائل ان يقول على الاول
لم لا يجوز ان يفضي اليمين الى الكفارة بطريق الانقلاب والخلفية عن البر كالصوم والاحرام يمنعان
عن ارتكاب محظور لهما وبعد الارتكاب يصير ان سببا لوجوب الكفارة بطريق الانقلاب وعلى
الثاني لم لا يجوز ان يبقى الحلف على الكفارة بعد انقطاع العلة كالملك يبقى بعد انقطاع النكاح بالطلاق
وذلك لان العلة علة الايجاب لا الاصل للبقاء والحلف يخلفه في البقاء دون كون سبب الكفارة هو الاحرام
او الصوم لتركيل السبب هو الجناية **قوله** وفرقه اي فرق الشافعي بين الحقوق المالية والبدنية بان الملك
ينفصل في المالية الوجوب عن وجوب الاداء فينعقد السبب وان لم يجب الاداء بخلاف البدنية
باطل لان حق الواجب لله على العباد هو العبادة وهو فعل يباشره العبد بخلاف نفسه ابتغاء
لمرضات الله تعالى فالمال لا يكون مقصودا في ذلك بل آلة يتأدى بها الواجب بمنزلة منافع البدن
فيهم الحقوق المالية كالبدنية في ان المقصود بالوجوب هو الاداء وان تعليق وجوب الاداء

بالشرط يمنع تمام السببية فيهما جميعا وانما جازت النيابة في المالية لحصول المقصود وهو المشقة ومخالفة هوى
النفس بخلاف في البدنية وسيجيء في باب الامر ان الوجوب ينفصل عن وجوب الاداء في البدنية وانما قال
في حقوق الله لان المال هو المقصود في حقوق العباد ذات لينتفع الانسان ويندفع الحاجات **قوله** وتبين الفرق
ما جعل الشافعي التعليق بالشرط بمنزلة التاجيل وشرط الخيار في انه لا يمنع السبب عن الانعقاد وانما يؤخر
الحكم فقط اشار الى الفرق بان التاجيل انما دخل على الثمن فيفيد تاخير لزوم المطالبة ولا يمنع
السبب عن الانعقاد والملك عن الثبوت اذ لا وجه لتاثير الشيء فيما لم يدخل فيه وشرط الخيار دخل في الحكم
فقط لانه ثبت على خلاف القياس لضرورة دفع الغبن والضرورة تندفع بدخوله في مجرد الحكم ما يتعدى السبب
وبقاؤه الحكم لحصول المقصود بذلك حيث يمكن لصاحب الخيار فسخ البيع بدون رضا صاحبه ولا يجوز ذلك
في السبب لان دخوله على السبب دخول على الحكم وتاخيره ضرورة انه تابع للسبب ثابت به واما الطلاق
والعتاق فهي من الاسقاطات دون الاثباتات فيحتملان الشرط فيعمل بالاصل وهو ان يدخل التعليق على
السبب لا لضرورة لئلا يلزم تاخير الحكم عن سببه وان يحل الشيء على حاله وكمال التعليق ان يدخل على السبب
لولا ضرورة هناك الاقتصار على مجرد الحكم وحمل التعليق على الناقص فيه بخلاف البيع فانه لا يحتمل الخطر
اي الشرط لكونه من الاثباتات فيقع بالشرط قمارا وهو حرام محض وللقائل ان يقول الاعتاق ايضا من الاثباتات
دون الاسقاطات على ما سبق من انه اثبات القوة الحكمية لا ازالة الرق **قوله** الباب الثاني من البابين
اللذين اوردهما ابحاث الكتاب في المباحث المتعلقة بافادة اللفظ المفيد للحكم الشرعي من الوجوب
والحرمة وغيرهما وذلك مباحث الامر والنهي **قوله** اللفظ المفيد له الظاهر ان الخبر للحكم الشرعي لان الخبر
والانشاء من اقسام اللفظ المفيد لمطلق الحكم قيد اللفظ بالمفيد ليخرج المفرد عن مورد القسمة فلا يتحقق
حد الانشائية مزوره الا لفظ لا يحتمل الصدق والكذب وقيد الاحتمال بكونه بالنظر الى نفس اللفظ
المفيد للحكم لانه بالنظر الى العوارض قد لا يحتمل الكذب كخبر الشارع ولم يتعرض لما لا يحتمل الصدق باعتبار
باعتبار العارض كقول القائل السماء تحتنا لان الكلام في اللفظ المفيد للحكم الشرعي وهذا غير متصور فيه
فعلى هذا لا حاجة الى ان يقال المراد احتمال احدهما ومعنى احتمالهما امكان اتصافه بهما فان كلا منهما لا يوصف
به القائل بوصف به القول لا يقال الصدق مطابقة نسبة الخبر للواقع والكذب عدمها فتعريف الخبر بهما دور
لانا نقول هذا تعريف باعتبار اللازم المشهور لا تعريف ولو سلم فماهية الخبر والانشاء واضحة عند العقل والمقصود

تفسير للفظ الخبر وتعريف الخبر من حيث انه مدلول لفظ الخبر لا من حيث ماهيته والمراد خطأ في تعريف الصدق
والكذب بنفس ماهية الخبر لا من حيث انها مدلول هذا اللفظ فلا دور قوله واخبار الشارع لما كان مدلول الخبر
هو الحكم بثبوت مفهوم لمفهوم او نفيه عنه والمحكوم به في خبر الشارع ان كان هو الحكم الشرعي مثل كتب
عليكم الصيام واحل الله البيع وحرم الربوا فلا يخفى انه لا يفيد الحكم الشرعي من غير ان يجعل مجازا عن الانشاء
وان لم يكن كذلك موجبة افادته الحكم الشرعي ان يجعل الاثبات مجازا عن الامر والنفي مجازا عن النهي
فيفيد الحكم الشرعي بها بالغ وجه لانه لما حكم بثبوت شيء ونفيه فان لم يتحقق ذلك لزم كذب
الشارع وهو ممنوع بخلاف الامر فانه لا يلزم من عدم الاتيان بالمأمور به كذب الشارع فان قلت هذا
انما يتصور لو كان الخبر حقيقة ولما لو جعل مجازا عن الامر فمن اين يتصور الكذب على تقدير
عدم الاتيان بالفعل قلت نظرا الى ظاهر صورة الخبر فان قلت ففي مثل والوالدات يرضعن
الخبر الذي هو مجاز عن الامر هو مجموع المبتدأ والخبر ام خبر المبتدأ وحده قلت مثل صاحب
الكشاف الى ان الكل في المعنى والوالدات ليرضعن وبعضهم يميلون الى الاول نظرا منهم
الى ان خبر المبتدأ لا يكون جملة انشائية وقد بينا ذلك في شرح التلخيص قوله واما الاقسام الاخر فهو اما طلب
وكل منهما اقسام كثيرة والمعتبر ههنا في بحث افادة الحكم الشرعي هو الامر والنهي لانهما منشأ
اكثر الاحكام وعليهما مدار الاسلام ولهذا صدر بعض كتب الاصول بباب الامر والنهي قال الامام السرخسي
احق ما يبدأ به في البيان الامر والنهي لان معظم الابتلاء بهما وبمعرفتهما يتم معرفة الاحكام ويتميز
الحلال من الحرام وانما قال ههنا لان المعتبر في علم المعاني هو التمني لكثرة مباحثه قوله
فالامر قول القائل لمن دونه افعل اي على سبيل العلو عد نفسه عاليا افعل واحترز بقيد الاستعلاء
عن الدعاء والالتماس مما هو بطريق الخضوع او التساوي ولم يشترط العلو ليدخل فيه قول الادنى
للاعلى افعل على سبيل الاستعلاء ولهذا ينسب الى سوء الادب وعلى هذا لا يكون قول فرعون لقومه
ماذا تأمرون مجازا اي تشيرون والمراد بقوله افعل ما يكون مشتقا من مصدر على طريقة
اشتقاق افعل من الفعل ثم لا نزاع في ان الامر يطلق على نفس صيغة افعل صادرة عن القائل
على سبيل الاستعلاء وعلى التكلم بالصيغة وطلب الفعل على طريق الاستعلاء ولهذا قال ابن الحاجب
الامر اقتضاء فعل غير كف على جهة الاستعلاء واحترز بقوله غير كف عن النهي وورد عليه نحو اكفف اللهم الا ان يراد

غير كف عن الفعل الذي اشتق منه صيغة الاقتضاء وباعتبار الثاني هو كون الامر بمعنى المصدر المشتق منه الفعل
وغيره مثل امر يأمر والآمر والمأمور وغير ذلك وكذا القول يطلق بمعنى المقول وبمعنى المصدر فالتعريف
المذكور يمكن تطبيقه على الاعتبارين لكن الاول انسب لانه جعل الامر والنهي من اقسام الانشاء والانشاء قسما
من اللفظ المفيد لكن يرد عليه انه ان اريد اصطلاح العربية فالتعريف غير جامع لان صيغة افعل عندهم
امر سواء كان على طريق الاستعلاء او غيره وان اريد اصطلاح الاصول فغير جامع لان صيغة افعل على
طريق الاستعلاء قد يكون للتهديد والتعجيز ونحو ذلك وليست بامر لانتفاء الطلب صيغة افعل والقائل منها
ما يتبادر منها عند الاطلاق لانا نقول قد يكون قيد الاستعلاء مستدركا وهو ظاهر فان قيل
ويرد على عكس التعريف قول الادنى للاعلى افعل تبليغا او حكاية عن الآمر المستعلي فانه امر وليس على
طريق الاستعلاء من القائل قلنا مثله لا يعد في العرف من قول هذا القائل الادنى بل من قول
المبلغ عنه وفيه الاستعلاء من جهته قوله فالامر اعاد صريح اللفظ دون الكناية لانه اراد الامر دون المنهي
كما يقال الله حقيقته في السبع مجاز في غيره يعني ان الامر حقيقة وصيغة افعل للمستعلي بالاتفاق ويطلق
مجازا على الفعل عند الجمهور وحقيقة عند البعض حتى يكون مشتركا فقد ذهب ابو
البصري الى ان لفظ الامر مشترك بين القول المخصوص والشيء والفعل والصفة والشأن
لتبادر الذهن عند اطلاقه الى هذه الامور ورد بالمنع بل يتبادر الى القول المخصوص وقيل
هو حقيقة القدر المشترك من القول والفعل اعني مطلق احدهما دفعا للمجاز والاشتراك وهو قول
حادث مخالف للاجماع فلم يلتفت اليه ولو كان الامر حقيقة في الفعل ايضا لكان الادلة الدالة
على كون الامر للايجاب يدل على ان فعل النبي عم ايضا للايجاب وهو محل النزاع انه امر وكل امر
للايجاب ولا يخفى انه انما يستقيم عند من يقول بعموم المشترك ليكون قولنا كل امر شاملا للقول
والفعل فالقول يكون فعله للايجاب فرع على كونه امرا فافهم حاصل انه لو نقل عن النبي عم فعل
فان كان سهوا او طبعا او خاصا به فلا ايجاب اجماعا وان كان بيانا لمجمل يجب اتباعه اجماعا
وان كان غير ذلك فهل يجوز ان يقول حقيقة امرنا النبي عم بكذا وهل يجب علينا اتباعه
ام لا فقال البعض نعم وقال الاكثرون لا وهو المختار وللخلاف معان ان احدها ان الاصل وهو
ان الفعل امر وانما متفرع عليه وهو ان فعل النبي عم للايجاب فاحتجوا على الاصل بقوله تعالى

وما امر فرعون برشيد اى فعله لان الموصوف بالرشيد وكذا قوله تعالى وامرهم شورى فتنازعتم فى الامر
اتعجبين من امر الله وامثال ذلك واحتجوا على النوع بقوله عليه السلام كما رايتمونى اصلى قال حين شغل
عن اربع صلوات يوم الخندق فقضاها مرتبة فثبت بهذا النص ان فعله واجب الاتباع وهو
معنى كونه للايجاب كما ثبت قوله تعالى واطيعوا الله واطيعوا الرسول ان قوله موجب فان قلت اى حاجة
الى الاحتجاج على النوع بعد اثبات الاصل قلت فيه تنبيه على انه مع ابتنائه على الاصل ثابت
بادلة ثابت بدليل مستقل قوله قلنا لما احتج الخصم على كل من الاصل والنوع على حدة
واحتج المص على بطلان كل منهما مع انهما لا يحتاج الى الجواب عن احتجاجه والاحتجاج على بطلان
الاصل من وجهين الاول ان الامر حقيقة فى القول المخصوص بمعنى انه موضوع للمخصوص
اتفاقا فلو كان حقيقة فى الفعل ايضا يلزم الاشتراك وهو خلاف الاصل لا خلاف الا فى التفاهم
فلا يرتكب الا بدليل والمجاز وان كان خلاف الاصل الا انه راجح على الاشتراك لكونه
اكثر وانما قيدنا بقولنا انه موضوع له بخصوصه لان مجرد كون اللفظ حقيقة فى امرين مختلفين
لا يوجب الاشتراك لجواز ان يكون موضوعا للقدر المشترك بينهما كالحيوان فانه حقيقة فى الانسان
والفرس وليس بمشترك بل هو متواطئ الثانى ان الامر لو كان حقيقة فى الفعل لما صح نفيه
عنه لان امتناع النفى من لوازم الحقيقة واللازم باطل للقطع بان من فعل فعلا ولم يصدر عنه
صيغة افعل يصح عرفا ولغة ان يقال انه لم يامر والدليل الاول اعم لان الكلام على ان الامر
الذى هو مصدر لا يطلق حقيقة على الفعل على الفعل بالفتح اعنى مصدر فعل حتى يشتق
منه امر بمعنى فعل ولا يدل على ان الامر الذى هو اسم لا يطلق حقيقة على الفعل بالكسر
وهو اسم بمعنى الشان ذكره فى الصحاح وفى هذا الكلام اشارة الى ما سبق من ان الامر
يطلق حقيقة على نفس صيغة افعل للاستعلاء وعلى اقتضاء الفعل بطريق الاستعلاء والاول
اسم والثانى مصدر بمنزلة القول والخبر والخلاف فى ان الاول هل يطلق حقيقة على الثانى
من المصدر اعنى الشان والثانى هل يطلق على الفعل الذى هو مصدر فعل يفعل ثم اجاب
عن احتجاج الخصم بان تسمية الفعل امرا كما فى قوله تعالى وما امر فرعون برشيد وغيره من الايات
من قبيل المجاز باعتبار اطلاق اسم السبب على المسبب بناء على ان الفعل يجب بالامر

ويثبت به فيكون من اثاره وقد يقال تشبه الداعى الى الفعل بالامر فسمى الفعل امرا تسمية للمفعول
بالمصدر كتسمية المخلوق خلقا اى المقصود بان الذى هو مصدر شاء يشاء اى قصد
وذكر الامام فى المحصول ان الاظهر ان المراد من لفظ الامر فى الاية هو القول لما تقدم من قوله
فاتبعوا امر فرعون اى اطاعوه فيما امرهم به وما امر فرعون برشيد فوصفه بالرشيد مجاز
من باب وصف الشئ بوصف صاحبه قوله سلمنا لما كان الاصل وهو كون الامر حقيقة فى الفعل
بحثا لغويا وما يمكن اثباته بالنقل عن ائمة اللغة والشيوع فى الاستعمال سلمه ولنشتغل بما هو
من مباحث الاصول وهو كون الفعل موجبا او غير موجب لما يبطل النوع اولا والنوع ثانيا
والدليل ثالثا اما الاول فلان الدلائل المذكورة على كون الامر للايجاب انما تدل على
ان الامر بمعنى القول المخصوص للايجاب ولا يدل على ان الامر بمعنى فعل النبى للايجاب على
ما سيأتى بيانه واستدل المص على ان الفعل غير مراد بان القول مراد اجماعا فلا يراد الفعل
لان المشترك لا عموم له ولما كان من مذهب الخصم عموم المشترك اعرض عن الاستدلال
الى المنع لان الخصم هو الذى يستدل على كون الامر للايجاب قولا كان او فعلا فيكفينا ان نقول
لا نم ان الامر بمعنى الفعل مراد من الادلة الدالة على كون الامر للوجوب اما فى غير قوله تعالى فليحذر
الذين يخالفون عن امره فظاهر على ما سنعرفه واما فى هذه الاية فلتوقفه على عموم المشترك وهو
ممنوع واما الثانى وهو ابطال كون الفعل موجبا فلان تعدد الدال مع اتحاد المدلول خلاف الاصل
لحصول المقصود بواحد اتفاقا وههنا اللفظ موضوع للايجاب اتفاقا فالقول بكون الفعل
ايضا للايجاب مصير الى ما هو خلاف الاصل فلا يرتكب الا بدليل لكن فى تعدد المدلول
اتحاد الدال اعنى الاشتراك واطلاق الترادف على توافق القول والفعل فى الدلالة على
الايجاب خلاف الاصطلاح لانه انما يطلق على توافق اللفظين لكن المقصود واضح وقد يقال
ان الموضوع للمعانى انما هى العبارات لا غير وهى وافية بالمقاصد بلا زيادة عليها فيكون الدال
على الايجاب هو القول لا الفعل وايضا المقصود بالامر من اعظم المقاصد لكونه مدار الاحكام
ومناط الثواب والعقاب فيجب ان يختص بالصيغة لا يحصل بغيرها كمقاصد الماضى والحال
والاستقبال لا يحصل الا بصيغها وكلاهما ضعيف لان انحصار الموضوع فى اللفظ ووفائه

بالمقصود لما صار في حيز المنع وعلى تقدير التسليم لا ينافي كون الفعل للاباحة لان القائلين به
لا يدعون كونه موضوعا لذلك بل يدعون انه يجب علينا اتباع النبي عم في افعاله التي
ليس بسهو ولا طبع ولا اختصاص به للدلالة بل الدلالة على ذلك وعظم المقصود فلا يقتضي اعلامه الدال
عليه بل تعدده لشدة الاهتمام به وكثرة الاحتياج اليه ولهذا كثرت الالفاظ المترادفة
فيما لهم به اهتمام واما الثالث وهو ابطال احتجاجهم على الوجوب فلان كون فعله موجبا
مستفاد من قوله عم صلوا كما رايتموني اصلي وهي صيغة الامر لا من نفس الفعل والا لما احتيج
الى هذا الامر وبعد قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول وفي عبارة المص تسامح لان القول بان
كون الفعل موجبا مستفاد من هذا الحديث هو عين دعوى الخصم والاقرب ان يقال وجوب
الاتباع في الصلوة ثبت بهذا الحديث لا بالفعل فالموجب هو القول لا غير ثم عارض المتمسكين
بما روى ابو سعيد الخدري رض انه بينما رسول الله عم يصلي باصحابه اذ خلع نعليه فوضعهما على يساره
فلما راى ذلك القوم القوا نعالهم فلما قضى صلوته قال ما حملكم على القائكم نعالكم قالوا رايناك
القيت فقال عم ان جبرئيل اتاني فاخبرني ان فيهما قذرا فاذا جاء احدكم المسجد فلينظر فان راى
في نعليه قذرا فليمسحه وليصل فيهما وبما روي انه واصل فواصل اصحابه فانكر عليهم ونهاهم
عن ذلك وقال ايكم مثلي يطعمني ربي ويسقيني فلو كان الفعل موجبا لما انكر عليهم ونعم ما قال
الامام الغزالي انهم لم يتبعون في جميع افعاله فكيف صار اتباعهم في البعض دليلا
ولم يجعل مخالفتهم في البعض دليلا **قوله** وموجبه لما فرغ من بيان ما هو المدلول الحقيقي
للفظ الامر شرع في بيان ما هو المدلول الحقيقي لما هو اعني لصيغة افعل وقد اختلفوا
في ذلك فذهب ابن سريج من اصحاب الشافعي الى ان موجب الامر الا اذا ثبت
التوقف لانه يستعمل في معان كثيرة بعضها حقيقة اتفاقا وبعضها مجاز اتفاقا
فعند الاطلاق يكون محتملا لمعان كثيرة والاحتمال يوجب التوقف الى ان يتبين المراد
والتوقف عندي في تعيين المراد عند الاستعمال لا في تعيين الموضوع له لانه عنده موضوع
بالاشتراك اللفظي للوجوب والندب والاباحة والتهديد وذهب الغزالي وجماعة من المحققين
الى التوقف في تعيين الموضوع له انه الوجوب فقط او الندب فقط او مشترك بينهما

قوله التاديب هو قريب الى الندب الا ان الندب لثواب الاخرة والتاديب لتهذيب الاخلاق
واصلاح العادات وكذا الارشاد قريب منه الا انه يتعلق بالمصالح الدنيوية والتهديد هو التخويف
ويقرب منه الانذار مثل قوله تعالى قل تمتع بكفرك قليلا فانه ابلاغ مع التخويف وقوله كلوا للامتنان
على العباد بقرينة قوله مما رزقكم الله وقوله ادخلوها اي الجنة للاكرام بقرينة قوله بسلام امنين قوله
التجلي اي انكشف جبلة للتمني لانه لاستطالة تلك الليلة حتى كان الجلاء مأمور بالصبح من قبيل المحال
التي لا رجاء في حصولها وقوله القوا حبالكم للتحقير في مقابلة المعجزة الباهرة بدلالة
الحال والتكوين هو الايجاد **قوله** قلنا ابطل دليل التوقف بانه منقوض بالنهي فانه ايضا
مستعمل لمعان مع ان موجبه ليس التوقف للعلم الضروري بان ليس موجب افعل ولا تفعل
واحدا ثم عارضها بانه لو كان موجب الامر هو التوقف لكان موجب النهي ايضا التوقف
لانه امر بالانتهاء وكف النفس عن الفعل ثم ابطل المقدمة القائلة بان الاحتمال يوجب التوقف
بوجهين الاول انه يستلزم بطلان حقائق الاشياء لاحتمال تبدلها في ساعات او بطلان حقائق
الالفاظ بان لا يتحقق حملها على معانيها لاحتمال فسخ او خصوص او مجاز او اشتراك الثاني
انما ينافي القطع باحد المعاني لا الظهور فيه ونحن لا ندعي ان الامر محكم في احد المعاني
بحسب لا يحتمل غيره اصلا بل ندعي انه ظاهر في الوجوب مثلا ويحتمل الغير وعند ظهور البعض
لا وجه للتوقف بل يحمل عليه حتى يوجد صارف عنه فههنا نظر اما اولا فلان الواقفين
في الامر واقفون في النهي وثبوت الفرق بين طلب الفعل وطلب الترك لا ينافي ذلك لان
التوقف في ان الامر توقف في ان المراد هو طلب الفعل جازما وهو الوجوب او راجحا وهو
الندب او غير ذلك مع القطع بانه ليس لطلب الترك والتوقف في النهي توقف في ان المراد هو
طلب الترك جازما وهو التحريم او راجحا هو الكراهة مع القطع بانه ليس لطلب الفعل
فالتوقف في كل منهما توقف فيما يحتمله فمن اين يلزم التساوي وعدم الفرق بين افعل
ولا تفعل واما ثانيا فلان الاحتمال في الامر والنهي احتمال ناش عن الدليل على تعدد المعاني وهو
الوضع او الشيوع وكثرة الاستعمال فاين هذا من احتمال تبدل الاشخاص او احتمال الالفاظ لغير
معانيها الحقيقية عند الاطلاق **قوله** دينا في العاصي ولا يعد واحدا او وقع في الكرة النسخ في بعضها

ومثل العبارات انما اوردوه في الكلام وغلب هذا التقدير اعني كون الكلام على حقيقة
فقالوا لو لم يكن الوجود مقصودا بعد الامر لما استقام ان يكون قرينة للايجاد وبمنزلته في تكوين
الاشياء بل على ما يقصد واي شيء لانه انما يكون فطريح وبمنزلته اذا ترتب عليه
الوجود والتكوين كما ترتب على التكوين والايجاد وجمهور الشارحين على ان معناه لا يصح
ان يكون الامر ضميمة للايجاد ومقرونا به في وجود الاشياء وتكونها على ما جرت به السنة
الالهية من ضم امر كن الى صفة التكوين عند ارادة المكونات اظهارا للعظمة واعلاما
للملائكة وان كان التكوين كافيا في ذلك غير مفتقرة الى شيء وذلك لانه لا معنى لضم الشيء
الى الغير في تحقيق موجبه الا اذا كان له اثر في ذلك ومقصد به ما قصد بذلك الغير
وفي الكلام اشارة الى دفع ما يتوهم من ان الوجود لو كان بالامر والايجاد جميعا
لزم افتقار صفة التكوين الى شيء آخر وهو امارة النقصان وتوهم ورود الاشكال
ذهب بعضهم الى ان ضمير يكون للوجود دون الامر وان المراد بالايجاد هو الامر نفسه
والمعنى لما صح ان يكون الوجود قرينة للامر الى ان اله مقرونا به ومترتبا عليه وبالجملة فسرا

لها فسره 22

لا تعبدوا والحق انه سقط ههنا شيء من قلم الكاتب والصواب ان يكتب هكذا وبيان العاصمة
نحو والتحبتن غافلا واليائس نحو لا تعتذروا **قوله** وبهذا الاحتمال اي اعتبار والتوقف بسبب
تبطل الحقائق **قوله** والعامة اي اكثر العلماء موجب الامر واحد لان الغرض من وضع الكلام هو الافهام
والاشتراك مخل به فلا يرتكب الا عند قيام الدليل وهذا ينفي القول بالاشتراك لفظا بين
الوجوب والندب على ما نقل عن الشافعي او بينهما وبين الاباحة او بين الثلثة وبين التهديد
على ما ذهب اليه الشيعة ونقل عن ابن سريج ولا ينفي القول باشتراكه معنى بين معنى الوجوب
والندب لان موجبه واحد وهو الطلب جازما كان او راجحا وقد يعبر عنه بترجيح الفعل
او بين الوجوب والندب والاباحة على ما ذهب اليه المرتضى من الشيعة فان موجبه
ح ايضا واحد وهو الاذن في الفعل ثم اختلف القائلون بان موجبه واحد من الامور
المذكورة في ذلك الواحد على ملته هذا المذهب فقال بعض اصحاب مالك انه الاباحة لانه لطلب وجود
الفعل وادناه المتيقن اباحته وقال ابو هاشم وجماعة من الفقهاء وعامة المعتزلة وهو
احد قولي الشافعي انه الندب لانه لطلب الفعل فلا بد من رجحان جانب الترك ولو لما الندب
لاستواء الطرفين في الاباحة وكون المنع عن الترك امرا زائدا على الرجحان وقال اكثر العلماء
انه الوجوب لانه كمال الطلب والاصل في الاشياء الكمال لان الناقص ثابت من وجه دون وجه
فمن جعل الاباحة او الندب جعل النقصان اصلا والكمال عارضا وهو قلب المعقول وما كان
هذا اثباتا للغة بالترجيح اعرض عنه المص وتمسك بالنص ودلالة الاجماع واما النص
فآيات منها قوله تع فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم
فان تعليق الحكم بالوصف مشعر بالعلية فخوفهم وحذرهم من اصابة الفتنة في الدنيا والعذاب
في الآخرة يجب ان يكون بسبب مخالفتهم الامر وهي ترك المأمور به اي موافقته والاتيان به
لانه المتبادر الى الفهم لا عدم اعتقاد حقيقته ولا حمله على غير ما هو عليه بان يكون للوجوب
او الندب مثلا فيحمل على غيره يقال خالف فلان عن كذا اذا اعرض عنه وانت قاصد اياه
مقبل عليه فالمعنى يخالفون اعرض منه عن امر الله او امر النبي ويجوز ان يكون على تضمين
المخالفة معنى الاعراض اي يعرضون عن الامر ولا ياتون بالمأمور به فثبت ان الآية للتحذير
بناء على ما ذكرنا

عن مخالفة الامر وانما قال لكن لو كان فيها خوف الفتنة او العذاب لو لا معنى للتحذير عما لا يتوقع فيه
مكروه ولا يكون في مخالفة الامر خوف الفتنة او العذاب الا لو كان المأمور به واجبا اذ لا حرج في ترك
غير الواجب لا يقال هذا انما يتم على تقدير وجوب الخوف والحذر بقوله فليحذر وهو اول المسئلة ومحل النزاع
وعلى تقدير كون امره عاما وهو ممنوع بل هو مطلق ولا نزاع في كون بعض الاوامر للوجوب لانا نقول
لا نزاع في ان الامر قد يستعمل للايجاب في الجملة والامر بالحذر من هذا القبيل بقرينة السياق وانه لا معنى
ههنا للندب او الاباحة بل الحذر عن اصابة المكروه واجب وامره مصدر مضاف مما غير ولا له على
معهود فيكون عاما لا مطلقا وعلى تقدير كونه مطلقا يتم المط لان المدعى ان الامر المطلق للوجوب ولا نزاع
في انه قد يكون لغيره مجازا بمعونة القرائن والاقرب الاتيان المفهوم من الآية التهديد على مخالفة الامر والحاق
الوعيد بها فيجب ان يكون مخالفة الامر حراما وترك الواجب الملحق بها الوعيد والتهديد ومنها قوله تع وما كان
لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم الضمير في قولهم لمؤمن وهو منه بج
لعمومها بالوقوع في سياق النفي وفي امر الله ورسوله جمع للتعظيم والمعنى ما صح لهم ان يختاروا من امرهم شيئا
ويمكنوا من تركهم بل يجب عليهم المطاوعة وجعل اختيارهم تبعا لاختياره في جميع اوامرهما بدليل وقوع
الامر نكرة في سياق الشرط مثل لو جاءك رجل فاكرمه وهذا اولى من القول بوقوعه في سياق النفي
ثم لا بد ههنا من بيان امرين احدهما ان القضاء ههنا بمعنى الحكم وحقيقته اتمام الشيء قولا كما في قوله
تع وقضى ربك ان لا تعبدوا الا اياه اي حكم او فعلا كما في قوله تع فقضيهن سبع سموات اي خلقهن
والثاني امرين ولا يخفى ان الاسناد الى الرسول باعتبار هذا المعنى صحيح الاول واما اطلاقه على تعلق الارادة
الالهية بوجود الشيء من حيث انه يوجبه مجاز وثانيهما ان المراد من الامر هو القول دون الفعل
او الشيء على ما ذكروا في قوله تع اذا قضى امرا اي اراد شيئا وذلك لانه لو اريد فعل فثلا فلا معنى لنفي
خيرة المؤمنين عنه ولو اريد حكم بفعل او شيء احتيج الى تقدير الباء وهو خلاف الاصل وعلى
تقدير ارتكابه لا يصح نفي الخيرة على الاطلاق لجواز ان يكون الحكم بندب فعل الشيء او اباحته وح
ثبت الخيرة وعلى تقدير ان يكون الحكم بفعل موجبا لنفي الخيرة ثبت المدعى وهو الامر
بالشيء يقتضي نفي الخيرة للعباد ولزوم المتابعة والانقياد فظهر ان المراد من الامر في قوله من امرهم
هو القول المخصوص اما بمعنى المصدر او نفس الصيغة سواء جعل امرا منصبا على المصدر او التمييز

لما في الحكم من الابهام او ايهام على ان المصدر بمعنى اسم الفاعل كما يقول جاءني زيد راكبا فاعجبني ركوبه ومنها قوله تعالى ما منعك
ان لا تسجد اي ما منعك من السجود على زيادة لا او ما دعاك الى ترك السجود اذ لا مانع من الزام داع الى
والاستفهام للتوبيخ والانكار والاعتراض وهو انما يتوجه على تقدير كون الامر للايجاب ليستحق تاركه اللوم
والا فله ان يقول انك ما الزمتني السجود فعلام اللوم والانكار فان قلت لا يدل الا على كون الامر بالسجود
للوجوب ولا نزاع لاحد في استعمال الامر بذلك وانما النزاع في كونه حقيقة له وحاصله قلت الطلاق
قوله اسجدوا لآدم من غير قرينة مع قوله تعالى اذ امرتك دون ان يقول اذ امرتك امر ايجاب والزام دليل على
ان الامر المطلق للوجوب وهو المدعى اذ لا نزاع في ان المقيد بالقرينة يستعمل في غير الايجاب مجازا
ومنها قوله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون فذهب اكثر المفسرين الى ان هذا
الكلام مجاز عن سرعة الايجاد وسهولته على الله تعالى وكمال قدرته من غير امتناع وتوقف ولا افتقار الى مزاولة
عمل واستعمال آلة فلا قول ولا كلام وانما وجد الاشياء بالخلق والتكوين مقرونا بالعلم والقدرة والارادة وذهب
بعضهم الى انه حقيقة وان الله تعالى قد اجرى سنته في تكوين الاشياء ان يكون بهذه الكلمة وان لم يمتنع
تكوينها بغيرها والمعنى نقول له احدث فيحدث عقيب هذا القول لكن المراد الكلام الازلي القائم بذات
الله تعالى لان الكلام اللفظي المركب من الاصوات والحروف لانه حادث فيحتاج الى خطاب آخر ويتسلسل
ولانه يستحيل قيام الصوت والحروف بذات الله تعالى ولما لم يتوقف خطاب التكوين على الفهم واشتمل على اعظم
الفوائد وهو الوجود جاز تعلقه بالمعدوم بخلاف خطاب التكليف ايضا ازلي فلا بد ان يتعلق بالمعدوم
على معنى ان الشخص الذي سيوجد مامور بذلك وبعضهم على ان الكلام في الازل لا يسمى خطابا حتى يحتاج
الى مخاطب وعلى المذهبين اي سواء كان قوله كن فيكون مجازا او حقيقة يكون الوجود مرادا من هذا الامر يعني
امر كن اما على الثاني فلان معناه نقول احدث فيحدث اي كلما وجد الامر بالوجود تحقق الوجود
عقيبه واما على الاول فلانه جعل الامر قرينة الايجاد ومثل سرعة الايجاد بالتكلم بهذه الكلمة وترتب
وجود المامور به عليها فلو لم يكن الوجود مقصودا بامر كن لما صح هذا التمثيل لعدم الجامع فسواء جعلنا
هذا الكلام حقيقة او مجازا يجب ان يكون الوجود مرادا بامر كن كما يكون الوجود مرادا بامر كن
يكون مرادا لجميع اوامر الله تعالى لانا نقول الكلام في مثل امر كن لان معنى اقيموا الصلوة كونوا مقيمين للصلوة
وعلى هذا القياس الا ان المراد في امر التكوين هو الكون بمعنى الحدوث من كان التامة وفي امر التكليف

هو الكون بمعنى وجود الشيء على صفة من كان الناقصة ولما كان كل امر من الله طلبا للكون يجب ان يكون المط
الى حدوث الشيء في امر التكوين وحصول المامور به في امر التكليف الا انه لو حصل الوجود والتكوين مرادا
من جميع الاوامر حتى امر التكليف لزم اعدام اختيار العبد في الاتيان بالفعل المكلف له بان يحدث
الفعل شاء ام لم يشأ كما في امر الايجاد وح يبطل قاعدة التكليف اذ لابد فيه ان يكون للمامور
نوع اختيار ولما كان حدوثا تابعا لمشية الله تعالى وما تشاءون الا ان يشاء الله والا لصار ملحقا بالجمادات
فلم يثبت كون الوجود مرادا في كل امر بل تسلك الشرع لزوم الوجود للامر الى لزوم الوجوب له لان الوجوب
مفض الى الوجود نظرا الى العقل والديانة فصار لازم الامر هو الوجوب بعد ما كان اللازم له الوجود
واي حاصل ما ذكره فخر الاسلام ان اعتبار جانب الامر يوجب وجود المامور به حقيقة واعتبار
كون المامور به مخاطبا مكلفا يوجب التراخي الى حين اختياره فاعتبرنا المعنيين فاثبتنا بالامر
آكد ما يكون من وجوه الطلب وهو الوجوب خلفا عن الوجود قلنا بتراخي الوجود الى حين اختياره فان قلت
فعلى هذا يكون الامر حقيقة في طلب الوجود وارادته مجازا في الايجاب قلت نعم بحسب اللغة لكنه حقيقة
شرعية في الايجاب اذ لا وجوب الا بالشرع فان قلت الكلام في مدلول صيغة الامر بحسب اللغة
وقد صرحوا بانه للوجوب قلت نعم بمعنى انه لطلب وجود الفعل وارادته مع المنع عن النقيض وهو الايجاب
والالزام لكنه من العباد لا يستلزم الوجود لجواز تخلف مطالبهم عن الطلب والامر حقيقة لغوية في الايجاب
بمعنى الالزام وطلب الفعل وارادته جزما وحقيقة شرعية في الايجاب بمعنى الطلب والحكم باستحقاق
تاركه الذم والعقاب لا بمعنى ارادة وجود الفعل والادلة تدل بعضها على الاول وبعضها على الثاني ولقائل ان يقول
لا نسلم ان صيغة الامر في اللغة لارادة المامور به بل لطلب وهو لا يستلزم الارادة بل قد يكون معها
فيحصل المامور به في اوامر الله وقد يكون بدونها فلا يحصل ولا قائل بالفرق بين اوامر الله واوامر العباد
في نفس مدلول اللفظ ولا بان اوامر الشرع مجازات لغوية وايضا لو كان امر كن لطلب وجود الحادث
وارادة تكوينه من غير تخلف وتراخ فان كان ازليا لزم قدم الحادث وايضا لو كان ازليا لم يصح تدليه على
تعلق الارادة بوجود الشيء على ما ينبئ عنه الآية فالاول الاولى ان الكلام مجاز وتمثيل لسرعة التكوين
من غير قول وكلام ومنها قوله تعالى افعصيت امري اي تركت موجبه دل على ان تارك المامور به
عاص وكل عاص يلحقه الوعيد لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدا فيها اي ماكث الملكف

اي الادلة التي تدل على الامر للوجوب
يدل بعضها على الاول وهو الاجماع
والعرف وبعضها على الثاني كالنصوص
المذكورة من الآيات

المطلوب او الوعيد على الترك دليل الوجوب ومنها قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ذمهم على مخالفة الامر ومعنى
الوجوب فان قيل من اين يعلم ان الوعيد والذم على ترك المامور به ولو سلم فمن اين نعلم الوجوب في مطلق الامر
قلنا من ترتب الوعيد والذم على نفس مخالفة الامر المطلق واما دلالة الاجماع على ان موجب الامر المطلق
هو الوجوب فالاتفاق اهل العرف واللغة على من يريد طلب الفعل مع المنع عن تركه يطلبه بمثل صيغة افعل
فدل على انه لطلب الفعل حتما وهو الوجوب وايضا لم يزل العلماء يستدلون بصيغة الامر على الوجوب
من غير نكير وهذا القدر كاف في اثبات مدلولات الالفاظ قوله مسئلة اختلف القائلون بان الامر
للوجوب في موجب الامر بالشيء بعد حظره وتحريمه فالمختار انه ايضا للوجوب بالدلايل المذكورة فانها تتناول
الامر الوارد بعد الحظر وغيره وللقائل ان يقول الدلايل المذكورة انما هي في الامر المطلق والوارد بعد الحظر
قرينة على ان المقصود رفع التحريم لانه المتبادر الى الفهم وهو حاصل بالاباحة والوجوب والندب
زيادة لابد لها من دليل وقيل للندب كالامر بطلب الرزق وكسب المعيشة بعد الانصراف عن الجمعة وعن سعيد بن
جبير لو انصرفت من الجمعة فساوم بشيء وان لم تشتر وقيل للاباحة كالامر بالاصطياد بعد الاحلال
واجيب بان المثال الجزئي لا يصحح القاعدة الكلية لجواز ان يثبت الندب والاباحة في الايتين بمعونة
القرينة وهي مثل الكسب والاصطياد انما شرع حقا للعبد فلو وجب لصار حقا عليه فيعود على
موضوعه بالنقض وذكر الامام السرخسي ان قوله وابتغوا من فضل الله للايجاب لما روي عن رسول الله
عم انه قال طلب الكسب بعد الصلوة هو الفريضة بعد الفريضة وتلا قوله تعالى فاذا قضيت الصلوة
الاية واعلم ان المشهور في كتب الاصول ان الامر المطلق بعد الحظر للاباحة عند الاكثرين وللوجوب
عند البعض وذهب البعض الى التوقف وليس القول بكونه للندب مما ذهب اليه البعض
ولا نزاع في الحمل على ما يقتضيه المقام عند انضمام القرينة قوله مسئلة قال فخر الاسلام لما اريد
بالامر الاباحة او الندب فقد زعم بعضهم انه حقيقة وقال الكرخي والجصاص مجاز والظاهر ان
هذا الاختلاف في صيغة الامر لوجهين احدهما ان فخر الاسلام بعد ما اثبت كونها حقيقة للوجوب
خاصة ونفى الاشتراك اختار القول الاول وهو ان الامر حقيقة لما اريد الاباحة او الندب وقال هذا
اصح وثانيهما انه استدل على كونه مجازا بصحة النفي مثل ان يقال صلوة الضحى او صوم ايام البيض
ولا يخفى انه لا دلالة في هذا على كون صلوا صلوة الضحى او صوموا ايام البيض مجازا وانما

عدم اطلاق لفظ الامر على هذه الصيغة وليس بحقيقة بل الخلاف في ان اطلاق لفظ امر على صيغة المستعمل في الاباحة
او الندب كما في قوله تعالى كلوا واشربوا وقوله تعالى فكاتبوهم ونحو ذلك حقيقة او مجاز وهذا ما ذكر في اصول ابن
الحاجب وغيره ان المندوب مامور به خلافا للكرخي وابي بكر الرازي وهو الجصاص والمباح ليس
بمامور به خلافا للكعبي فالجمهور على ان لفظ الامر حقيقة في الندب لان المندوب طاعة والطاعة
فعل المامور به ولان اهل اللغة متفقون على ان الامر ينقسم الى امر ايجاب وامر ندب وهذا ينافي كون
صيغة الامر مجازا في الندب واما الاباحة فالجمهور على ان لفظ الامر مجاز فيها لان الامر للطلب وهو يستلزم
ترجيح المامور به على مقابله واما عند الكعبي فالمباح واجب لكونه ترك الحرام او معدوم له فيكون مامورا به
وجوابه ان المباح الذي يحصل به ترك الحرام لا يتعين لذلك بل يجوز ان يحصل بمباح آخر ولا يلزم كونه واجبا
مخيرا لانه يجب ان يكون واحدا مبهما من امور محصورة معينة والمباحات التي يحصل بها ترك
الحرام ليس كذلك فهذا مجمل حيد الكلام فخر الاسلام لو لا نظم الندب والاباحة في سلك واحد وتخصيص
الخلاف بالكرخي والجصاص فلهذا ذهب اكثر الشراح الى ان هذا الاختلاف انما هو في صيغة
الامر ولو اول الكلام في الاسلام بان الامر حقيقة فانه لا خلاف في الندب للوجوب خاصة عند الاطلاق وللندب
والاباحة عند انضمام القرينة كما ان المستثنى منه حقيقة في الكل خاصة بدون الاستثناء وفي الباقي مع الاستثناء
وما كان في ماده هذا التاويل ظاهر التقاد به الى ابطال المجاز بالكلية بان يكون مع القرينة حقيقة في المعنى
المجازي ولانه يجب في الحقيقة استعمال اللفظ فيما وضع له اي دل عليه بلا قرينة ذكره التاويل آخر وهو
هو ان اللفظ المستعمل في جزء ما وضع له ليس بمجاز بناء على انه يجب في المجاز استعمال اللفظ في غير ما وضع
له والجزء ليس غير الكل لانه ليس عينه لان الغيرين موجودان كل منهما بدون الآخر ويمتنع وجود الكل
بدون الجزء فلا يكون غيره فعنده اللفظ ان استعمل في غير ما وضع له اي في معنى خارج عما وضع له فمجاز والا
فان استعمل في عينه فحقيقة والا فحقيقة قاصرة وكل من الندب والاباحة بمنزلة الجزء من الوجوب فيكون
صيغة الامر الموضوعة للوجوب حقيقة قاصرة فيهما فيؤول الخلاف الى ان استعمالها في الندب
والاباحة من قبيل الاستعارة ليكون مجازا ام من قبيل اطلاق اسم الكل على الجزء ليكون حقيقة
قاصرة فذهب البعض الى انه استعارة لجامع لاشتراك الثلثة في جواز الفعل الا انه في الوجوب مع
امتناع الترك وفيهما مع جواز الترك على التساوي في الاباحة وعلى رجحان الفعل في الندب وكل

من الندب

والاباحة مقيد بجواز الترك فلا يجتمع مع الوجوب المقيد بامتناع الترك فلا يكون جزءا له لامتناع تحقق
الكل بدون الجزء فالمراد بالمباينة امتناع اجتماع الاباحة والوجوب في فعل واحد لا امتناع صدق
احدهما على الآخر فانه لا ينافي الجزئية كالسقف والبيت فاي حاجة الى ان يبين الندب او الاباحة بجزء جواز
الفعل ليكون جزءا للوجوب بمنزلة الجنس بل الثلثة انواع متباينة داخلة تحت جنس الحكم يختص الوجوب
بامتناع الترك والندب بجوازه مرجوحا والاباحة بجوازه على التساوي ولهذا قال في الاحكام لا معنى
الاباحة والندب من الوجوب بعضه في التقدير كانه قال لا مغاير ولم يجعله جزءا فاجرا
في التحقيق وذهب المص الى ما اختاره في الاحكام وهو انه من قبيل اطلاق اسم الكل على الجزء لكن قرره
على وجه يندفع عنه الاعتراض السابق وحاصله انه ليس معنى كون الامر للندب او الاباحة انه دال
على جواز الفعل وجواز الترك مرجوحا او متساويا حتى يكون المجموع مدلول اللفظ للقطع بان الصيغة
لطلب الفعل ولا دلالة لها على جواز الترك اصلا بل معناه انه يدل على الجزء الاول من الندب والاباحة
اعني جواز الفعل الذي هو بمنزلة الجنس لهما وللوجوب من غير دلالة اللفظ على جواز الترك او امتناعه
وانما ثبت جواز الترك بحكم الاصل اذ لا دليل على حرمة الترك ولا خفاء في ان جواز الفعل جزء
من الوجوب المركب من جواز الفعل مع امتناع الترك فيكون استعمال الصيغة الموضوعة للوجوب
في جواز الفعل من قبيل استعمال الكل في الجزء ويكون معنى استعمالها في الاباحة والندب هو استعمالها
في جزئيهما الذي هو بمنزلة الجنس لهما وثبت الفصل الذي هو جواز الترك بحكم الاصل لا بدلالة
اللفظ وثبت رجحان الفعل في الندب بواسطة القرينة فان قلت الوجوب هو الخطاب الدال
على طلب الفعل ومعنى المقتضى او الاثر الثابت به اعني كون الفعل مطلوبا ممنوع الترك او كونه
بحيث يحمد فاعله او يذم تاركه شرعا او كونه بحيث يثاب فاعله ويعاقب او يستحق العقاب اه
تاركه فلا نم ان جواز الفعل جزء من مفهومه وما نقل عن المص من ان عدم المعاقبة جزء له وهو
عبارة عن جواز الفعل فمم بمقدمتيه قلت هذا مبني على ان الوجوب هو عدم الحرج في الفعل مع الحرج
في الترك والاباحة وهو عدم الحرج لا في الفعل ولا في الترك وان المأذون فيه جنس للواجب
والمباح والمندوب والمراد بجواز الفعل هو عدم الحرج فيه وكونه مأذونا فيه والمناقشة في امثال
ذلك مما لا يليق بهذه الصناعة الا ان الاولى ان يقال الا انه حقيقة في الوجوب ليس معناه الا ذلك

القيام مثلا هو المدلول المطابقي للفظ ثم بل معناه انه لطلب القيام على سبيل اللزوم والمنع عن الترك
فان قلت قد صرحوا باستعمال الامر في الندب والاباحة وارادتهما منه والاعتراض في محل كلامهم على ان
المراد انه يستعمل في جنس الندب والاباحة عدولا عن الظاهر وما ذكر من ان الامر هو لا يدل على جواز
الترك اصلا ان اراد بحسب الحقيقة فغير مفيد وان اراد بحسب المجاز فنمم لم لا يجوز ان يستعمل اللفظ
الموضوع لطلب الفعل جزما في طلب الفعل مع اجازة الترك والاذن فيه مرجوحا او مساويا او الجامع
المشترك بينهما في جواز الفعل والاذن فيه قلت هو كما صرحوا باستعمال الاسد في الانسان الشجاع وارادته
فان ذلك من حيث انه من افراد الشجاع لا من حيث ان لفظ الاسد يدل على ذاتيات الانسان
كالناطق مثلا فاذا كان الجامع بينهما هو جواز الفعل والاذن فيه كان استعمال صيغة الامر في الندب
والاباحة من حيث انهما من افراد جواز الفعل والاذن فيه ويثبت خصوصه كونه مع جواز الترك
او بدونه بالقرينة كما ان الاسد يستعمل في الشجاع ويعلم كونه انسانا بالقرينة الا يرى انه لا يجوز اطلاق
لفظ الانسان على الفرس بجامع كونه حيوانا او شيئا او نحو ذلك بل انما يطلق على مطلق الحيوان
من غير دلالة على خصوصيته وبالجملة لا يخفى على المتامل المنصف الفرق بين صيغة افعل ولا تفعل
عند قصد الاباحة لان مدلول الاول جواز الفعل ومدلول الثاني جواز الترك الا ان مدلول الكل
منهما جواز الفعل مع جواز الترك فان قلت فعلى هذا لا فرق بين قولنا هذا الامر للندب
وقولنا هو للاباحة اذ المراد انه يستعمل في جواز الفعل قلت المراد بكونه للندب انه يستعمل
في جواز الفعل مع قرينة دالة على اولوية الفعل والمراد بكونه للاباحة انه خال عن ذلك كما اذا
قلنا يرى حيوان ويطير حيوان فان مدلول اللفظ واحد الا ان الاول يستعمل في الانسان
والثاني في الطير ولا يخفى ان هذا البحث الدقيق لا يتم الا بما ذكرنا من التحقيق قوله هذا الخ
يعني ان الوجوب هو عدم الحرج في الفعل مع الحرج في الترك فارتفاعه يجوز ان يكون بارتفاع
الحرجين جميعا او ان يكون بارتفاع احدهما فلا يدل على الاباحة وبقاء الجواز الثابت في ضمن الوجوب
وعنوانه فهي بيان لان دليل الوجوب يدل على جواز الفعل وامتناع الترك ودليل النسخ لا ينافي
الجواز لان يرتفع المركب بارتفاع احد جزئيه فيبقى دليل الجواز سالما عن المعارض هذا عند الاطلاق
واما عند قيام الدليل فلا نزاع وحاصله ان جواز الواجب لا يرتفع بنسخ الوجوب بل يتوقف

فهل قيام الحرمة ودلالة الامر الوجوب على جواز الفساد لان الحقيقة على مدلولها النفي لا دلالة المجاز
على مدلولها المجازي فعلى هذا التقدير نسخ الوجوب وبقاء الجواز لا يجعل اللفظ مجازا او حقيقة قاصرا على الاصل
الراسخ حتى يلزم انقلاب اللفظ عن الحقيقة الى المجاز في الطلاق امر واحد قوله فصل عموم الفعل شموله
افراده وتكراره وقوعه مرة بعد اخرى وذلك بايقاع افعال متماثلة في اوقات متعددة فان كان الامر
مطلقا يجب المداومة وان كان موقتا يجب ايقاعه في ذلك الوقت مثل صلوا الفجر يجب ايقاع
الصلوة في كل فجر فيتكرر الزمان في مثل صلوا وصوموا لامتناع ايقاع الافراد في زمان ويعتبر
فان في مثل طلق نفسك بجواز ان يقصد العموم دون التكرار وعامة اوامر الشرع مما يتلازم فيه العموم
والتكرار فلهذا اقتصر في تحرير المبحث على ذكر التكرار وقد يكرر العموم ايضا الى تغاير المفهومين وصحة
وصحة افتراقهما في الجملة ثم لا خلاف في ان الامر المقيد بقرينة العموم والتكرار او الخصوص والمرة يفيد
ذلك وانما الخلاف في الامر المطلق ففيه اربعة مذاهب الاول انه يوجب العموم في الافراد والتكرار
في الازمان فهذا التنبيه على مصدر (؟) معرف باللام لان اضرب مختصر من اطلب منك الضرب على قصد
انشاء الطلب دون الاخبار عنه وسنعرف جوابه واما التكرار فلان الاقرع بن حابس وهو من اهل
اللسان فهم التكرار من الامر بالحج حين سأل اكل عام هو ام للابد لا يقال لو فهم لما سأل لانا نقول علم ان لا حرج
في الدين وان في حمل الامر بالحج على موجبه من التكرار حرجا عظيما فاشكل عليه فسأل وجوابه انا لا نسلم انه فهم
التكرار بل انما سأل لاعتباره الحج بساير العبادات من الصلوة والصوم والزكوة حيث تكررت
بتكرار الاوقات وانما اشكل عليه الامر من جهة انه راى الحج متعلقا بالوقت وهو متكرر
وبالسبب اعني البيت وليس بمتكرر وفي اكثر الكتب ان السائل هو سراقة قال في حجة الوداع الفا منا
هذا ام للابد ولا تعلق له بالامر واما حديث الاقرع بن حابس فهو ما روى ابو هريرة ان النبي
عم قال يا ايها الناس قد فرض الله عليكم الحج فحجوا فقال الاقرع بن حابس اكل عام يا رسول الله فسكت
حتى قالها ثلثا فقال عم لو قلت نعم لوجبت ولما استطعتم والمعنى لو قلت نعم لصارت
الوجوب كل عام على ما هو المستفاد من الامر قلنا بل معناه لصار الوقت سببا لانه
عم كان صاحب الشرع واليه نصب الشرايع الثاني مذهب الشافعي انه محتمل لهما لانه لا يوجب العموم
والتكرار لكن يحتمله بمعنى انه لطلب الفعل مطلقا سواء كان مرة او متكررا ولهذا يتقيد بكل منهما

مثل اضرب قليلا او كثيرا مرة او مرات وذلك ظاهر من سؤال الاقرع ومن كونه مختصرا من اطلب
منك ضربا او افعل ضربا والنكرة في الاثبات تخص تحتمل ان يقدر المصدر معرفا بدلالة الوضع
فيفيد العموم ووجه التعبير في قوله يحتمله باعتبار ان المقصود من العموم والتكرار واحد الثالث
مذهب بعض العلماء وهو انه لا يحتمل التكرار الا اذا كان معلقا بشرط كقوله تعالى وان كنتم جنبا
فاطهروا او مقيدا بثبوت وصف كقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس قيد الامر بالصلوة بتحقق
وصف دلوك الشمس وجوابه ان التكرار في امثال هذه الاوامر انما يلزم من تجدد السبب المقتضي
لتجدد المسبب لا من مطلق الامر المطلق او المعلق بشرط او المقيد بوصف ولا يلزم تكرار المشروط
بتكرار الشرط لان وجود الشرط لا يقتضي وجود المشروط بخلاف السبب فانه يقتضي وجود المسبب
فان قلت الكلام في الامر المطلق والمعلق بشرط او وصف مقيد فلا يكون مما نحن فيه وجه لا صح
لقوله لا المطلق الامر لان الخصم لم يدع ان المطلق الامر بل المقيد بشرط او وصف قلت قد سبق
ان المراد بالامر المطلق هو المجرد عن قرينة التكرار او المرة سواء كان موقتا بوقت او معلقا
بشرط او مخصوصا بوصف او مجردا عن جميع ذلك وح لا اشكال فظاهر عبارة المحصول ان المعلق
بالشرط او الوصف يحتمل التكرار والحق انه يوجبه على هذا المذهب حتى لا ينبغي الا بدليل كما صرح
به المحصول في مسئلة ان دخلت الدار فطلقي نفسك ولهذا عبر في التقويم عن هذا المذهب
بان المطلق لا يقتضي تكرارا لكن المعلق بشرط او وصف يتكرر فان قيل كيف يؤثر
التعليق في اثبات ما لا يحتمله اللفظ ليس ببعيد فان العبد مما يحترف اللفظ
عن مدلوله كصيغ الطلاق والعتاق عند الطلاق يوجب الوقوع في الحال واذا
علق بالشرط يتاخر الحكم الى زمان وجود الشرط الرابع مذهب عامة العلماء الحنفية وهو
ان الامر لا يحتمل العموم والتكرار بل هو المخصوص والمرة سواء كان مطلقا مثل ادخل الدار او معلقا
بشرط او وصف مثل ان دخلت السوق فاشتر اللحم لا يقتضي اشتراء اللحم الا مرة واحدة
وانما يستفاد العموم والتكرار من دليل خارج كتكرار السبب مثلا وهذا معنى قول الامام السرخسي
المذهب الصحيح عندنا انه لا يوجب التكرار ولا يحتمله سواء كان معلقا بشرط او مخصوصا
بصفة الا ان الامر بالفعل يقع على اقل جنسه ويحتمل ما بعده مثلا ويحتمل كل الجنس

بدليل وهو النية وذلك لان الامر يدل على مصدر مفرد والمفرد لا يقع على العدد بل على الواحد حقيقة
وهو المتيقن فيصح او اعتبارا اعني الجميع من حيث هو مجموع فانه يقال الحيوان جنس
واحد من الاجناس والطلاق جنس واحد من التصرفات وكثرة الاجزاء او الجزئيات لا تمنع
الوحدة الاعتبارية وهو محتمل فلا يثبت الا بالنية فان قيل لو لم يحتمل العدد لما صح
تفسيره به مثل طلقي نفسك اثنتين وهو عشرة ايام او كل يوم ونحو ذلك قلنا لا نسلم انه تفسير
بل هو اشارة الى ما يحتمله مطلق اللفظ ولهذا قالوا لو اقترن بالصيغة ذكر العدد في الايقاع
يكون الوقوع بلفظ العدد لا بالصيغة حتى لو قال لامرأته طلقتك ثلثا او واحدة وهي
ماتت قبل ذكر العدد ولم يقع شيء واما الفرق بين طلقتك وطلقي نفسك فقد سبق في بحث
الاقتضاء وللقائل ان يقول لا نسلم ان المفرد لا يقع على العدد فان المفرد المقترن بشيء
من ادوات العموم والاستغراق يكون بمعنى كل فرد لا بمعنى مجموع الافراد فان زعمت انه ايضا
واحد اعتباري فهو المطلوب لانا لا نعني باحتمال الامر للعموم والتكرار سوى انه يراد به تعلق كل فرد
من افراد الفعل قوله وقوله تعالى فاقطعوا ايديهما قد فرعوا على هذا الاصل وهو ان اسم الجنس
لا يحتمل العدد مسئلة عدم قطع يسار السارق في السرقة الثالثة وكلام القوم صريح في ابتنائه
على ان المصدر الذي يدل عليه اسم الفاعل وهو السارق لا يحتمل العدد قال فخر الاسلام وعلى
هذا يخرج ان كل اسم فاعل دل على المصدر لغة مثل قوله تعالى والسارق والسارقة لم يحتمل العدد اي كل
اسم فاعل دل على مصدر لم يحتمل مصدره العدد فاللام في المصدر عوض عن المضاف اليه
وضمير لم يحتمل للمصدر وبه يحصل الربط فيصح الكلام والحاصل ان المصدر الذي يدل عليه اسم الفاعل
لا يحتمل العدد بمنزلة المصدر الذي دل عليه الامر فمعنى السارق الذي سرق سرقة واحدة ولا يجوز
ان يراد الواحد الاعتباري الذي هو مجموع السرقات والا لتوقف قطع يد السارق على آخر
الحيوة لانا لا نعلم تحقق جميع سرقاته وهو باطل بالاجماع ثم الواجب بسرقة واحدة بالاجماع
فالمعنى الذي سرق والتي سرقت سرقة واحدة يقطع من كل منهما يد واحدة اعني اليمنى بدليل الاجماع
والسنة قولا وفعلا وقراءة ابن مسعود رضي ايمانهما فلا يكون قطع اليسرى مرادا اصلا ولا يثبت
تكرار الحكم بتكرر السبب لفوات المحل وهو اليمين بخلاف تكرار الجلد بتكرر الزنا فان المحل باق وهو البدن

235

والكلام المحض ظاهر في ابتنائه هذه المسئلة على مصدر الامر اعني فاقطعوا فان الواحد الحقيقي متعين بالاجماع على انه
لا يقطع بالسرقة الا يد واحدة وقطع اليمين مراد اجماعا فلا يدل الامر على قطع اليسار دلالتنا والنفي
وانما عدل عن تقرير القوم لان اسم الفاعل كالسارق مثلا عام وعمومه يقتضي عموم المصدر ضرورة
امتناع قيام الواحد الحقيقي بالمجموع وجوابه ان المراد وحدة المصدر بالنسبة الى كل فرد من افراد السارق
مثلا قوله فصل لا نزاع في اطلاق الاداء والقضاء بحسب اللغة على الاتيان بالموقتات
مثل اداء الزكوة والامانة وقضاء الحقوق وقضاء الحج للاتيان به ثانيا بعد فساد الاول
ونحو ذلك واما بحسب اصطلاح الفقهاء فعند اصحاب الشافعي قد يختصان بالعبادات
الموقتة فلا يتصور الاداء الا فيما يتصور فيه القضاء فلهذا قالوا الاداء ما فعل في وقته المقدر له
شرعا اولا والقضاء ما فعل بعد وقت الاداء استدراكا لما سبق له وجوب مطلقا وقولهم مطلقا
تنبيه على انه لا يشترط الوجوب عليه ليدخل فيه قضاء النائم والحائض اذ لا وجوب عليهما عند
المحققين والا وجد السبب لوجد المانع كيف وجواز الترك مجمع عليه وهو ينافي الوجوب والا عادة
ما فعل في وقت الاداء ثانيا لخلل في الاول وقيل لعذر فالصلوة بالجماعة بعد الصلوة منفردا
يكون اعادة على الثاني لا الاول لان طلب الفضيلة عذر لا خلل الاول لعدم الخلل وظاهر كلامهم ان الاعادة قسم
مقابل للاداء والقضاء خارج عن تعريف الاداء بقوله اولا على انه متعلق بقوله فعل فان الاعادة
ما فعل ثانيا اولا وذهب بعض المحققين الى انها قسم من الاداء وان قوله في تعريف الاداء اولا يتعلق
بقوله المقدر شرعا احترازا عن القضاء فانه واقع في وقته المقدر له شرعا ثانيا حيث قال عليه السلام فليصلها
اذا ذكرها فان ذلك وقتها فالقضاء صلوة النائم والناسي عند التذكر قد فعل في وقتها المقدر لها
ثانيا لا اولا وعند اصحاب ابي حنيفة رحمهم الله الاداء والقضاء من اقسام المامور به موقتا كان او غير موقت
فالاداء تسليم عين ما ثبت بالامر واجبا كان او نفلا والقضاء تسليم مثل ما وجب بالامر والمراد بالثابت
بالامر ما علم ثبوته بالامر لا ما ثبت وجوبه به اذ الوجوب انما هو بالسبب وفي تعريف تسليم عين الثابت
بالامر الواجب وصف في الذمة لا يقبل التصرف من العبد فلا يمكن اداء عينه وذلك لان
الممتنع تسليم عين ما وجب بالسبب وثبت بالذمة لا تسليم عين ما علم ثبوته بالامر كفعل الصلوة
في وقتها وايتاء ربع العشر والحاصل ان العينية والمثلية بالقياس الى ما علم من الامر لا ما ثبت به

بالسبب في الذمة وعلى هذا الاحاجة الى ما يقال ان الشرع شغل الذمة بالواجب ثم امر بتفريغها فافهم ما يجب به
فراغ الذمة حكم ذلك الواجب كاتم عينه والثابت بالامر اعم من ان يكون ثبوته بصريح الامر كقوله تعالى اقيموا
الصلوة او بما هو في معناه كقوله تعالى ولله على الناس حج البيت ومعنى تسليم العين او المثل في الافعال
والاعراض ايجادها والاتيان بها لان العبادة حق لله تعالى فالعبد يؤديها ويسلمها اليه ولم يعتبر التقييد
بالوقت ليعم اداء الزكوة والامانات والمنذورات والكفارات وقال الثالث بالامر دون الواجب
ليعم اداء النوافل واعتبر في القضاء الوجوب لانه مبني على كون المتروك مضمونا والنفل لا يضمن
بالترك ولو ابطله الشروع فيه فاحسن فقد صار بالشروع واجبا فيقضي والمراد بالواجب هنا ما يعم
الفرض ايضا وبعضهم قيد مثل الواجب بان يكون من عند من وجب عليه احترازا عن صرف دراهم
الغير الى دينه فانه لا يكون قضاء ولا ما كان ان يستردها من رب الدين وكذا النوافل لا يكون ظهر اليوم قضاء
من ظهر امس او عصر قضاء من ظهره لا يصح مع قوة المماثلة بخلاف صرف النقل مع الا المماثلة فيه لاني قال قلت
ثم خل في تعريف الاداء الاتيان بالمباح الذي ورد به الامر كالاصطياد بعد الاداء ولا يسمى اداء
قلت المباح ليس بمامور به عند المحققين فالثابت بالامر لا يكون الا واجبا او مندوبا ولهذا قال في الاحكام
بعد ما فسر الاداء بتسليم عين الواجب بالامر وقد يدخل في الاداء قسم آخر وهو النقل على قول من جعل
الامر حقيقة في الاباحة والندب يعني ان الاداء والقضاء من اقسام المامورية فان جعل الامر اسما
للطلب الجازم كما هو راي البعض اختص الاداء بالواجب ولهذا جعلناه من اقسام موجب الامر جازما
كان او راجحا على الترك او مساويا له دخل في المامور به الواجب والمندوب والمباح فيكون الاتيان بالفعل
وهو ما يثاب على فعله ولا كذلك موجب الامر ولم يتعرض للمباح لانه ليس في الوضع اطلاق الاداء عليه كالاصطياد
مثلا الا ما ذكر صاحب الكشف من انه ينبغي ان يسمى اداء على قول من يكون الامر حقيقة للندب والاباحة لان الكل
موجب الامر وذلك لانه يوهم ان معنى كلام فخر الاسلام هو انه قد يدخل في الاداء قسم آخر على قول من يجعل صيغة
الامر حقيقة في الاباحة والندب اي يجعلها مشتركا بين الوجوب والاباحة والندب لفظا او يجعلها
موضوعة للاذن في الفعل فيكون حقيقة في كل من الثلثة فلو لم يكن فعل المباح ايضا اداء الا كما هو بقول
من يجعلها حقيقة في الوجوب والندب باعتبار الاشتراك لفظا او معنى وقد اطلعناك على ان المراد
بالامر هاهنا لفظ الامر لا صيغته وانه لا اشارة الى ما سبق من الاختلاف في ان اسم الامر حقيقة في الطلب

او مطلق الطلب جازما او راجحا او مساويا لكن التحقيق وهو مذهب الجمهور انه حقيقة في طلب الجازم
او الراجح فيدخل في الثابت بالامر الواجب والمندوب وان كان صيغة الامر مجازا في الندب فان الا ‌ حكام
الثابت بالالفاظ المجازية ثابتة بالنص لا محالة ولا يدخل في المباح لانه لم يثبت بالامر الا على قول الكعبي
قوله ويطلق كل منهما اي من الاداء والقضاء على الآخر مجازا شرعيا لتباين المعنيين مع اشتراكهما في تسليم
الشيء الى من يستحقه وفي استحقاق الواجب كقوله تعالى فاذا قضيتم مناسككم اي اديتم فاذا قضيت
الصلوة وكقولك لانت الدين ونويت اداء ظهر الامس واما بحسب اللغة فقد ذكروا ان القضاء
حقيقة في تسليم العين والمثل لان معناه الاسقاط والاتمام والاحكام وان الاداء مجاز في تسليم المثل لانه مبني
على شدة الرعاية والاستقصاء في الخروج عما لزمه وذلك بتسليم العين دون المثل قوله والقضاء لا خلاف في
ان القضاء بمثل غير معقول يكون بسبب جديد واختلفوا في مثل القضاء بمثل معقول فعند البعض
بسبب جديد اي نص مبتدأ مغاير للنص الوارد بوجوب الاداء فمن عادة اكثر المشايخ التصريح بان المراد
بالسبب هاهنا ما يعلم به ثبوت الحكم لا ما يثبت به الوجوب كالوقت مثلا والى هذا يشير كلام المصنف في ابتداء
الدليل وعند جمهور اصحابنا كالقاضي ابي زيد والامام السرخسي وفخر الاسلام القضاء يجب بالدليل الذي اوجب
الاداء احتج الفريق الاول بان اقامة الفعل في الوقت انما عرفت قربة شرعا بخلاف القياس فلا يمكننا
اقامة مثل هذا الفعل في وقت آخر مقامه بالقياس كما في الجمعة وتكبيرات التشريق فان اقامة الخطبة مقام
الركعتين ليست مشروعة في غير ذلك الوقت وكذا الجهر بالتكبير عقيب الصلوة في غير ايام التشريق التكبير
وهذا معنى قوله فاذا فات شرف الوقت لا يعرف له اي للفعل الذي عرف كونه قربة مثل الا بنص لقلا مدخل
للرأي في مقادير العبادات وهيآتها واثبات المماثلة بينهما الا يقال لو وجب بنص لكان بمنزلة الواجب
ابتداء فلم يصح تسميته قضاء حقيقة لانا نقول يسمى قضاء لكونه استدراكا لواجب سابق بخلاف
الواجب ابتداء واحتج الفريق الآخر بان الفعل لما وجب في وقته بسببه اي دليله الدال عليه لم يسقط وجوبه
بخروج الوقت والحال ان للفعل مثلا من عنده مكلف يصرفه الى ما وجب عليه لان خروج الوقت
لتوانيه وترك الامتثال وهو بعذر ما عليه من العصيان واحترز بقوله وله مثل من عنده عن الجمعة وتكبيرات التشريق
حيث ما شرع اقامة الخطبة مقام الركعتين والجهر بالتكبير في غير ذلك الوقت فان قيل من جملة الهيئات
والاوصاف هو الوقت ولا قدرة عليه قلنا فيعتبر الفوات على ما هو الحق الجبر في حقه وهو ادراك شرف
الوقت

فيبقى اصل العبادة مقدورا مضمونا فطالب بالخروج عن عهدته بان يصرف اليه ما هو مشروع لمثله في وقت آخر
وتماثله في الهيآت والاذكار حسا وعقلا وفي ازالة الماثم شرعا وان لم يماثله في احراز الفضيلة فلا قيل الواجب
صفة لا يبقى بدونها كالواجب بالقدرة الميسرة يسقط بسقوطها قلنا نعم لو كانت الصفة مقصودة والوقت
ليس كذلك لان المقصود بالعبادة هو تعظيم الله تعالى ومخالفة الهوى وذلك لا يختلف باختلاف الاوقات وامتناع
التقديم على الوقت انما هو لامتناع تقديم الحكم على السبب فان قيل العاصي يتعابل بالمثل او الضمان
في الذي فوته هو شرف الوقت الفايت قلنا قد تحقق العجز عن مقابلته بالمثل لانه لم يشرع للعبد ما يماثل شرف
الوقت واما المقابلة بالضمان فقد انتفت في غير العمد بقوله عم رفع عن امتي الخطا والنسيان وثبت تحقق
الاثم في العمد بالنص والاجماع حتى ياثم تارك الواجب من الصوم بتاخيره عن وقته ثم الظاهر من كلام المصنف ان قوله
الاية والحديث في هذا المقام للتمسك بهما على ان الواجب من الصوم والصلوة لا يسقط بخروج الوقت الا ان
صرح بانه تعليل لما يفهم من قوله لو كان عامدا وهو انه لو لم يكن عامدا لا يكون شرف الوقت مضمونا اصلا
وذلك لان الشرع جعل جزاء الترك غير عامد هو الاتيان بالصوم في ايام اخر والصلوة في وقت هو فيه غير
معرض له اخر بل مع ايمانه الى انه عند له ما فاته في وقته ويمكن ان يكون مراده الاستدلال بهما على عدم سقوط الصوم
والصلوة بخروج الوقت الا انه نبه في اثناء الكلام على زيادة فايدة وبالجملة بقاء الوجوب بعد الوقت
ثابت في الصوم بنص الكتاب وفي الصلوة بنص الحديث وكلاهما معقول المعنى لان خروج الوقت
لا يصلح مسقطا وعجزا في حق العبادة فيثبت الحكم في غير الصوم والصلوة كالمنذور والاعتكاف قياسا
عليهما بجامع ان كلا منهما عبادة وجبت بسببها فان قيل هذه حجة عليكم لا لكم لان وجوب قضاء الصوم
والصلوة يثبت بنص الكتاب والسنة ووجوب قضاء غيرهما من الواجبات بالقياس فيكون القضاء بسبب
جديد وهو دليل مبتدا لا بما يوجب الاداء قلنا لا نسلم ان النص لايجاب القضاء بل للاعلام ببقاء الواجب
وسقوط شرف الوقت لا الى مثل وضمان فحاصله ان الواجب عن الوقت لعذر والقياس مظهر
لا مثبت فيكون بقاء وجوب المنذور والاعتكاف باثبات النص الوارد في بقاء وجوب
الصوم والصلوة ويكون الوجوب في الكل بالسبب السابق لا بما لم يوجب القضاء بالاداء والمكان
الامر مقتضيا له ونحن قاطعون بان قول القايل صم يوم الخميس لا يقتضي صوم يوم الجمعة وايضا
لو اقتضاه لكان اداء لتنزله الا انه صم الى يوم الخميس او اليوم الجمعة على التخيير لنا سواء فلا يقتضي

بالتاخير لانا نقول معناه كمال الاداء المامور به انه امر بالصوم وبايقاعه في يوم الخميس فلما فات ايقاعه في يوم
الخميس الذي هو كمال الاداء المامور به بقي الوجوب مع نقص فيه وح لا يلزم قضاء خصوص يوم الجمعة ولا كونه
الصوم اليومين سواء قوله فان قيل لو قال لله علي ان اعتكف رمضان او اعتكف هذا الشهر مشيرا الى رمضان
فصامه ولم يعتكف لزمه قضاء الاعتكاف في شهر آخر متتابعا يصوم مبتدا ولا يجوز ان يقضي في رمضان
آخر مكتفيا بصومه خلافا لزفر فلو كان القضاء بالسبب الاول وهو النذر لجاز ذلك لان رمضان
الآخر مثل الاول في كون الصوم مشروعا فيه مستحقا عليه وكون الاعتكاف فيه صحيحا ولما لم يجز علم انه
بسبب جديد وهو التفويت وهو سبب مطلق لوجوب الاعتكاف بصوم مقصود لخصوصه بمنزلة
ما لو التزم ابتداء ان يصوم شهرا وظاهر هذا التقرير يشعر بان المراد بسبب الجديد والسبب الاول هو سبب
الحكم لا النص الدال على ثبوت الحكم والا لكان المناسب ان يقال الموجب للاداء هو النص الدال على وجوب
الوفاء بالنذر والسبب الجديد هو قياس المنذور على الصوم والصلوة بل النص الوارد في وجوب
قضائهما ويمكن ان يقال كون سبب القضاء هو النذر كناية عن وجوبه بالنص الدال على وجوب المنذور وكونه
هو التفويت كناية عن وجوبه بالقياس على الصوم والصلوة تعبيرا باللازم عن الملزوم وفي لفظ فخر الاسلام
اشارة خفية الى هذا المعنى او يقال هذا تمثيل لايجاب الشارع الفعل على المكلف بايجاب المكلف اياه
على نفسه والمراد بيان ان وجوب القضاء فيما اوجبه المكلف على نفسه يكون بموجب جديد لا بالموجب
الاول فكذا في ايجاب الشارع وتقرير الجواب ظاهر من الكتاب وعبارة فخر الاسلام ان الاعتكاف
الواجب بالنذر مطلقا يقتضي صوما للاعتكاف اشرف ايجابا وانما جاء هذا النقصان في مسئلة
شهر رمضان بعارض شرف الوقت وما يثبت بشرف الوقت فقد فات بحيث لا يمكن من اكتساب
مثله الا بالحيوة الى رمضان آخر وهو وقت مديد يستوي فيه الحيوة والممات فلم يثبت القدرة
فسقط فبقي مضمونا باطلاقه فكان هذا احوط الوجهين لان ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة احتمل
السقوط فالنقصان والرخصة الواقعة بشرف الوقت من العبادة لا يحتمل السقوط والعود
الى الكمال اولا فاذا عاد لم يتاد في رمضان آخر فقوله يقتضي صوما مبني على اشتراط الصوم في الاعتكاف
الواجب بقوله عم لا اعتكاف الا بالصوم وايجاب الشيء ايجاب لتوابعه وشرايطه التي لا يتوصل اليه
الا بها ويكون ما يلزم بالنذر بخلاف الوضوء في الصلوة فانه لا يلزم بالنذر حتى لو نذر صلوة وهو متوضئ

وجاز اداؤه به ولم يحتج الى الوضوء لاجلها وقوله وانما جاء هذا النقصان اي عدم وجوب الصوم المقصود
مخصوص بالاعتكاف في هذه الصورة لبواسطة ان هذا الوقت شرفه واختصاصه بوجوب الصوم فيه
لا يقبل ايجاب الصوم من جهة العبد فلو لم يسقط وجوب الصوم المخصوص بالاعتكاف في هذا الوقت
لما امكن ادراك فضيلة الاعتكاف في هذا الوقت الشريف فسمت يعارض شرف الوقت نقصان
وهو عدم وجوب صوم مخصوص بالاعتكاف وزيادة وهي فضيلة العبادة في الوقت الشريف
وفضل صيام رمضان على صيام ساير الايام وقوله فلم يثبت القدرة اي على الكتاب مثل ما فات
من زيادة الفضيلة الثابتة بشرف الوقت فسقط ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة الفضيلة لتحقق
العجز لكنه ساير فبقي الاعتكاف مضمونا باطلاقه لعدم العجز عنه واطلاقه يقتضي صوما مقصودا مخصوصا
وهذا نظير الصلوة وجبت مع شرف الوقت وقد تحقق العجز عن ادراك شرف الوقت لخروجه فبقي
اصل الصلوة مضمونا بشرايطها وكان هذا اي سقوط ما ثبت بشرف الوقت من زيادة الفضيلة
وبقاء الاعتكاف مضمونا باطلاقه احوط الوجهين اللذين احدهما وجوب القضاء مع سقوط ما ثبت
بشرف الوقت وذلك بان يجب القضاء بصوم مقصود مخصوص والآخر وجوب القضاء مع عايدة
ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة وذلك بان يقضي الاعتكاف في رمضان آخر والدليل على
كونه احوط الوجهين هو ان ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة لما احتمل السقوط بمضي رمضان
والنقصان الثابت والرخصة الواقعة بشرف الوقت اولى باحتمال السقوط والعود الى الكمال الذي
هو الاصل في الاعتكاف وهو ان يقترن بصوم مقصود مخصوص ولو اعاد الاعتكاف المنذور في
الكمال لم يتاد بالاعتكاف في رمضان الآخر لخلوه عن الصوم المخصوص بالاعتكاف ولانه وجب كاملا
فلا يتادى ناقصا لانتفاء الصوم ووجه اولوية سقوط النقصان امران احدهما ان الاحتياط في العبادة
احوط من تركها وايجابها اولى من نفيها وزيادتها خير من النقصان فيها فسقوط النقصان فيها يكون
اولى من سقوط الزيادة وايضا سقوط النقصان عبارة عن وجوب صوم مخصوص به فهو تكملة العبادة
وتكميل الاعتكاف فيكون اولى وثانيهما ان موجب سقوط الزيادة امر واحد هو خوف الموت قبل
دخول رمضان الآخر وموجب سقوط النقصان امران خوف الموت والنذر بالاعتكاف اما الاول فلان خوف
الموت قبل دخول رمضان الآخر يوجب قضاء الاعتكاف شرع بصوم له اثر في ايجابه حتى لا يسقط الا بعاد

فبالنذر بالاعتكاف ويثبت صوم مخصوص به وهو موجب سقوط النقصان فاذا اثبت ما يثبت خوف
الموت فاولى ان يثبت ما يستند الى خوف الموت وشرف الآخر مع تحققهما جميعا لان قوة السبب وكثرته
تؤدي الى وجوب المسبب ولا يلزم من اجتماع المؤثر من على اثر واحد لان المراد بالاثبات ههنا الاستلزام والا قتضاء
لا التاثير والايجاد فان قلت الزيادة والنقصان قد ثبت معارض شرف الوقت فسقطان
لقوانه لانعدام الاثر بانعدام المؤثر ولا حاجة الى ما ذكرتم من التطويل قلت السبب قد يكون سببا
لحدوث المسبب دون بقائه فلا ينعدم بانعدامه كالصلوة وجبت بالوقت وبقي الوجوب بعد
انقضائه فلا بد في بيان المطلوب ما ذكروا وقوله لشأن الى الجواب عما يقال ان السقوط يشير الا
دليلا على وجوب صوم مقصود فيكون وجوبه ثابتا بلا دليل وذلك لان النذر بالاعتكاف
موجب لصوم مقصود الا انه عارض شرف الوقت كان مانعا عن ثبوت الحكم فبعد انعدامه
يثبت الحكم لوجود سببه مع عدم المانع وقوله لان يحمل بفتح اللام على انها اللام الداخلة على الجملة الاسمية التي مبتداها ان يحتمل
وخبرها اولى وضمير يحمل عايد الى النقصان والرخصة وصلح لايجادهما معنى المراد بها عدم وجوب الصوم
المقصود وقوله رمضان آخر ورمضان الآخر سكن لوصف تارة وتوصيفه اخرى مبني على انه علم لفظ قصد
به معين وهو لفظ قصد به مبهم مثل مررت بزيد الفاضل وزيد آخر فالمراد برمضان آخر رمضان
مغاير للذي نذر الاعتكاف فيه ان كان وبرمضان الآخر الذي يليه وهو متعين الا ان قوله في تقرير السؤال
والاجرى في شهر رمضان الآخر كان ينبغي ان يكون بالتنكير ولذا قال المحشي في رمضان آخر لابهامه
والى رمضان آخر نعمو العلم هو شهر رمضان بالاضافة ورمضان بمحو اعلى الحذف للتخفيف ذكره
في الكشاف وذلك لانه لو كان رمضان علما لكان شهر رمضان بمنزلة انسان زيد ولا يخفى قبحه ولهذا كثر
في كلام العرب شهر رمضان ولم يسمع شهر رجب وشهر شعبان على الاضافة قوله وسقوط النقصان عبارة
عن وجوب صوم مقصود ذكره قبيل هذا على قصد التفسير وههنا على قصد التقرير ليستنتج منه
ان سقوط شرف الوقت يوجب وجوب صوم مقصود لانه يوجب سقوط النقصان الذي هو
عدم وجوب صوم مقصود وسقوط العدم ثبوت لان نفي النفي اثبات فيكون سقوط النقصان عبارة
عن وجوب الصوم مقصود فيكون موجب السقوط موجبا له قوله او فضيلة شرف الوقت فضيلة تعلقت
به لان الاعتكاف مشروع في جميع الشهور الا في عشرة وهذه الفضيلة لا توجد الا في واحد منها بخلاف

فضيلة اى فى الصوم المقصود فان قوتهما نادر لا يكون الا بنذر الاعتكاف فى رمضان قوله وقد قيل
فى بعض الحواشى الوجهان ان يقيد ما فسرت فقيل احدهما ايجاب القضاء آه يعنى اوجب الاداء آه
والآخر ايجابه بسبب جديد وهو التوقيت والاول احوط والالزم ان لا يجب عليه القضاء فى صورة الفوات
دون التفويت كما اذا حدث به فى رمضان مرض مانع من الاعتكاف فى دوام الصوم كما لا يخفى مثلا
وقيل احدهما ايجاب القضاء بصوم مقصود والآخر اسقاط القضاء بزوال الوقت لتعذر
الاعتكاف بلا صوم وتعذر ايجاب الصوم بلا موجب كما هو احدى الروايتين عن ابى يوسف
والاول احوط لان فيه اسقاط النقصان واعادة الواجب الى صفة الكمال بايجاب ما هو تبع له
بوجوبه وفى الثانى اسقاط اصل الواجب لتعذر ايجاب التبع والدليل المذكور لا يدل على
ان الوجه الاول احوط من الثانى بل على ان التفسير بن لانه جعل سبب الدليل هو عدم الاداء فى رمضان
الثانى بان يجب القضاء مع رعاية الزيادة كما ذكره المص لا الوجوب بسبب جديد كما فى التفسير الاول
ولا سقوط القضاء عن اصله كما فى التفسير الثانى ولهذا اعترف الذاهبون الى التفسيرين بان المذكور
ليس دليلا على الاحوطية بل بيان الامكان ايجاب القضاء بصوم مقصود بمعنى ان الزيادة رو
اللائقة للعبادة شرف الوقت فلم تسقط بزوال الوقت كما فى الصوم او الصلوة فسقوط النقصان
وهو عدم وجوب الصوم والعود الى الكمال اولى لان الاول عود من الكمال الى النقصان وهذا عود من النقصان
الى الكمال ومن الرخصة الى العزيمة وكما سقط النقصان وعاد الى الكمال لم يتاد فى رمضان آخر ولكن انه
بعيد لا يحتمله اللفظ قوله والاداء آه قد سبق ان الماء مور اما اداء او قضاء ثم كل منهما اما محض او لا بل فيه
شبه الآخر او غير محض ان كان فيهم اربعة والى هذا رايه قد سبق ان الماء مور اما اداء وقضاء آه اشار
فخر الاسلام بقوله الامر يتنوع نوعين وكل نوع منهما يتنوع نوعين ثم كل من الاداء المحض والقضاء المحض ينقسم
قسمين لان الاداء المحض ان كان مستجمعا بجميع الصفات المشروعة فاداء كامل والا فقاصر والقضاء المحض
اما ان تعقل فيه المماثلة فقضاء بمثل معقول واما ان لا يعقل فقضاء بمثل غير معقول فبهذا الاعتبار
يصير الاقسام ستة واليه اشار فخر الاسلام بان صفة حكم الامر اداء وقضاء وكل منهما ثلثة انواع ثم يصير اثنى
عشر قسما فالاقسام بحسب الاجمال اربعة وبحسب التفصيل ستة ثم كل من الستة اما ان يكون فى حقوق الله
او فى حقوق العباد فيصير اثنى عشر قسما وظاهر عبارة المص ان ينقسم مطلق الاداء الى الكامل والقاصر حام

دائر بين النفى والاثبات فلزم الا يكون الشبيه بالقضاء قسما منهما وقد جعله قسما لهما الا ان المراد ع
ما ذكرنا وفى العبارة احصار اى الاداء آه اما محض وهو كامل او قاصر وما شبيه بالقضاء آه قوله كالجماعة
يعنى فيما شرعت فيه الجماعة مثل المكتوبات والعيدين والوتر فى رمضان والتراويح والا فالجماعة صفة
قصور بمنزلة الاصبع الزائدة ثم الصلوة التى شرعت فيها الجماعة اما يؤدى كل بالجماعة وهو الاداء
الكامل او كلها بالانفراد وهو الاداء القاصر او يؤدى بعضها بالانفراد بعضها فقط فان كان بعضها الاول
فهو ايضا قاصر فان كان بعضها الآخر فهو اداء شبيه بالقضاء وفى لفظ المص اشارة الى ذلك حيث
قال والمسبوق منفرد اى فيما سبق به فيكون اداؤه قاصرا فنفى التمثيل للقاصر بالمثالين تنبيه على انه قد يكون
عبادة تامة كالصلوة وقد يكون بعضها منها كفعل المسبوق ويلزم ذكر فى الكامل ضرورة الا البعض
المؤدى بالجماعة لو لم يكن قاصرا لكان كاملا وذهب بعضهم الى ان القاصر والشبيه بالقضاء هو
اداء الصلوة نفسها فى الصورتين والتمثيل بالمثالين تنبيه على تفاوت القصور زيادة ونقصان
قوله كفعل اللاحق هو الذى ادرك اول الصلوة بالجماعة وفاته الباقى بان نام خلف الامام ثم انتبه
بعد فراغه او سبقه الحدث خلف الامام فتوضأ وجاء بعد فراغه واتم الصلوة فيفعله اداء
باعتبار كونه فى الوقت قضاء باعتبار فوات ما التزمه من الاداء مع الامام فهو يقضى ما انعقد
له اداء الامام من المتابعة والمشاركة معه بمثله اى بمثل ما انعقد له الاداء لا بعينه لعدم كونه
خلف الامام حقيقة الا انه لما كان الوطئة فى حق الاداء ولما كان اداء باعتبار الاصل قضاء باعتبار
الوصف جعل اداء شبيها بالقضاء لا قضاء شبيها بالاداء قوله فى الوقت اذ لو اقتدى به خارج
الوقت لم يتغير بحاله قوله وقد فرغ حال من نيته اقام والمعنى ان دخول المصر او نية الاقامة يكون بعد حصول
فراغ الامام قوله والقضاء لا يتغير لانه مبنى على الاصل وهو لم يتغير فى نفسه لانقضائه والخلف لا يفارق
الاصل قوله اما القضاء يعنى اما محض بمثل معقول او غير معقول واما غير محض قوله وثواب النفقة
للحج يشير الى قول القاضى ان الحج يقع عن المباشر وللامر ثواب الانفاق لان النيابة لا تجرى فى العبادات
البدنية لان فى الحج شائبة مالية من جهة الاحتياج الى الزاد والراحلة ومن جهة المباشر يقع عن الماء مور
ومن جهة الانفاق عن الامر وظاهر المذهب انه يقع عن الامر عملا بظواهر الاحاديث وعلى التقديرين
فالواجب على الآمر مباشرة الافعال والصادر عنه هو الانفاق والمماثلة بينهما غير معقول وفى قوله

وثواب النفقة للحج فشابه لان التمثيل للقضاء اما للقضاء او للتمثل والثواب ليس شيئا منهما قوله ولا يقضى
تعديل الاركان الغايات في الصلوة ولا صفة الجودة الغاية في الزكوة لانه اما ان
يقضى الوصف وحده وهو باطل لانه لا يعقل له مثل ولا يوجد مقضى او مع الاصل بان يقضى صلوة معيدا للاركان
او يقضى نفس الركن بصفة الاعتدال ويقضى دراهم جيادا او هو ايضا باطل لما فيه من ابطال الاصول بواسطة
بطلان الوصف وهو نقض الاصل وقلب المعقول قوله فقلنا بالوجوب احتياطا اى لا قياسا ولا دلالة
لان المعنى المؤثر في اثبات الفدية كالعجز مثلا مشكوك لا معلوم الا انه على تقدير التعليل بالعجز يكون الفدية
في الصلوة ايضا واجبة بالقياس الصحيح وعلى تقدير عدم التعليل يكون حسنة مندوبة تمحو سيئة
فيكون القول بالوجوب احوط ويرجى قبولها ولهذا قال محمد في الزيادات في فدية الصلوة يجزيه ان شاء الله
قوله وفي الاضحية عطف على ما يدل عليه الكلام اى قلنا بوجوب الفدية في الصلوة لما ذكر
وبوجوب التصدق بالعين او القيمة في الاضحية لانها عبادة مالية ثبت قربة بالكتاب والسنة
والاصل في العبادات المالية التصدق بالعين لمخالفة لهوى النفس بترك المحبوب الا ان التصدق
بالعين نقل في الاضحية الى اراقة الدم تطيب للطعام بازالة ما اشتمل عليه مال الصدقة من اوساخ الذنوب
والآثام فبالاراقة ينتقل الخبث الى الدماء ويصير ضيافة الله على ما هو عادة
الكرام ويستوي فيه الغني والفقير الا انه يحتمل ان يكون نفس التضحية والاراقة اصلا من غير اعتبار معنى التصدق
في الوقت لم يحكم بالتعليل المظنون ولم يقل بجواز التصدق بالعين او القيمة في ايام النحر لقيام النص
الوارد بالتضحية وبعد الوقت عملنا بالاصل واوجبنا التصدق بعين الشاة التي عينت للتضحية
او بالقيمة ان استهلكت العين او لم يعين شيئا احتياطا في باب العبادة واحترازا عن الاهمال والعمل بالقياس
فيما لا يعقل معناه قوله لم يعلل بالتكرار باحتمال ان لا يكون الاراقة اصلا وقد قدر على المثل اعني ايام النحر
فان قلت كيف ينتقل الحكم الى الصوم حين وجب عليه الفدية عن الصوم فقد قدر على الصوم قلت
لا نسلم ان الاصل في الشهر هو الصوم ليس بمشكوك بل متيقن فعند زوال العذر ينتقل بقاء وجوب
الصوم لقوله تعالى فعدة من ايام اخر قوله الركوع شبه بالقيام من جهة بقاء الانتصاب والاستواء
في النصف الاسفل من البدن وانما يتحقق القعود بانتفائه لان استواء اعالي البدن موجود
في الحالين الا انه ليس بقيام حقيقة لمكان الانحناء قوله يتمسك بهذا الوجه الصواب على هذا الوجه كي هو

لفظ فخر الاسلام قوله والبيع اى وكتسليم عين الحق في البيع وفي عقد الصرف والسلم فيكون هذا العطف
من قبيل علفتها تبنا وماء باردا الا ان الاولى تعيين سابقة الاحد فيصح في الغصب دون البيع
وفي التمثيل بالامثلة الاربعة اشارة الى ان الاداء الكامل قد يكون تسليم عين الواجب بحسب الحقيقة
كرد المغصوب وتسليم المبيع على الوصف الذي ورد عليه الغصب والبيع وقد يكون تسليم
عين الواجب بحسب اعتبار الشارع كتسليم بدل الصرف وتسليم المسلم فيه لان كلا منهما ثابت في الذمة
وهو وصف لا يحتمل التسليم الا ان الشرع جعل المؤدى عين ذلك الواجب في الذمة لئلا يلزم الاستبدال
في بدل الصرف والمسلم فيه قبل القبض وهو حرام ولئلا يلزم امتناع الجبر على التسليم بناء على ان الاستبدال
موقوف على التراضي وكذا الحكم في ساير الديون لان الديون انما تقضى بامثالها ضرورة ان الديون
وصف ثابت في الذمة والعين المؤدى مغاير له الا ان الشرع جعله عين الواجب لما ذكرنا فان قيل
القضاء مبني على تصور الاداء اذ لا معنى له الا تسليم مثل ما يكون تسليم عينه لوازم فاذا امتنع تسليم
العين امتنع تسليم المثل قلنا العين اعم من ان يكون بحسب الحقيقة او باعتبار الشرع والممتنع في الدين
تسليم العين بحسب الحقيقة والسقاط الخاص لا يوجب انتفاء العام فالمؤدى في الدين عين الحق في الجملة وان كان
مثلا للعين بحسب الحقيقة لانه ضرورة تحقق التغاير في الجملة وبهذا الحق فالعرض فان المؤدى مثل لم يجعله
الشرع عين الثابت في الذمة لعدم الضرورة لان رد المقبوض ممكن فبالنظر الى المقبوض يكون المؤدى مثلا
واما ما يقال من ان معنى قضاء الدين بالمثل ان المديون لما سلم المال الى رب الدين صار ذلك دينا في ذمته لما كان
ماله دينا في ذمة المديون فتقاصا مثلا بمثل وفيه نظر لان قضاء الدين ح لا يكون تسليم عين الثابت وهو ظاهر
ولا تسليم مثله لان المثل بهذا التقدير هو ثابت في ذمة رب الدين والتسليم لم يقع عليه بل على نفس المال المؤدى وايضا
على هذا لا يكون بين قضاء الدين والعين فرق وقد صرح فخر الاسلام وغيره بان اداء الغرض قضاء بمثل معقول
واداء الدين اداء كامل قوله والقاصر يعني لو غصب عبدا فارغا فرده مشغولا بجناية يستحق بها رقبته او طرفه
او بدين بان استهلك في يده مالا تعلق الضمان بعد قبضه او بمرض حدث في يد الغاصب او غصب جارية
فردها حاملا او باع عبدا او جارية سالما عن ذلك فسلم باحدى هذه الصفات فهذا اداء لوروده على عين ما غصب
او باع لكنه قاصر لكونه لا على الوصف الذي وجب عليه اداؤه ويتفرع على قصور الاداء انه لو سلم المبيع مشغولا بالجناية
فقتل بتلك الجناية انتقض القبض عند ابي حنيفة حتى لو كان المشتري لم يقبضه فيرجع بكل الثمن الا اذا المشتري رح

زالت عن المبيع بسبب كانت ازالتها كمستحقة في يد البايع بعتق له مالو استحقه مالك او حر تالى او صاحب دين
وهذا الاستحقاق فوق العيب وعند هما الشغل بالجناية عيب عند لهما عرض بكسر والعيب لا يمنع تمام التسليم
فالمشتري لا يرجع بكل الثمن بل بنقصان العيب بان تقوم العبد حلال الدم وحرام الدم فيرجع بتفاوت ما بين
القيمتين من الثمن فيعلى لفظ بملك ولفظ التسليم لبشارة الى ان الخلاف في الشغل بالجناية دون ما كان
في المبيع دون المغصوب قوله وكاد الزيوف جمع زيف وهو ما يرده بيت المال ويروج فيما بين
التجار فلو وجب على المديون دراهم جياد فادى زيوفا فهو من حيث تسليم الواجب اداء ومن حيث فوات صفة
الجودة بالكلية حتى لا يرجع الى المديون بشئ لما مر من انه لا يجوز ابطال الاصل بالوصف ولهذا الاداء باصله لا بالاشتغال
للوصف منفرد الامتناع فيما بعد قال ابو يوسف له ان يرد مثل المقبوض ويطالب المديون بالجياد لان له
المقبوض دون حقه وصفا فيكون بمنزلة المقبوض دون حقه قدرا وامتنع الرجوع الى القيمة لتادية الى الربوا
فيرد مثل المقبوض كما يرد عنه لو كان قايما فعلم الا قوله لو علم صاحب الحق ينبغي ان يجعل هذا التمكن
من رد المقبوض لا لكون الاداء قاصرا على ما يفهم من ظاهر العبارة قوله والاداء يشبه القضاء كما لو تزوج
امراة على عبد له موهوب المراة فتعتق الاب لتملك الملك بعقد القيد فان استحق العبد بعض القاضي
بطل ملكهما وعتقه ووجب على الزوج قيمة العبد للمراة لانه سح مالا وعجز عن تسليم فان لم يقض القاضي بالقيمة
الى ان ملك الزوج ذلك العبد ثانيا بشراء او هبة او ميراث او نحو ذلك لزمه على الزوج تسليم العبد الى المراة
فهذا التسليم اداء من حيث ان العبد عين حق المراة لانه الذي استحقته بالتسمية لكنه يشبه القضاء من حيث
ان تبدل الملك يوجب تبدل العين بدليل السنة والمعقول فالعبد المتملك ثانيا كانه مثل ما استحقته بالتسمية
لا عينه وتفرع على كونه اداء ان الزوج يجبر على تسليم اذا طلبته المراة لكونه عين حقها مع قيام موجب
التسليم وهو النكاح بخلاف ما اذا باع عبدا فاستحق بقضاء ثم ملكه البايع ثانيا لا يجبر على تسليمه الى المشتري
اذا طلبه لانفساخ البيع لانه لم يكن بالاستحقاق توقف البيع على اجازة المستحق فحين لم يجز بطل البيع
وتفرع على سبيل القضاء ان العبد لا يعتق قبل تسليمه الى الزوجة وان الزوج يملك التصرف في العبد
بالاعتاق والكتابة بالبيع والهبة قبل تسليمه الى الزوجة فلو لا ان تصرفات صادفت ملك نفسه وتفرع على
كون العبد مثل المسمى حكما انه لو قضى في الصورة المذكورة على الزوج بقيمة العبد للزوجة ثم ملك الزوج العبد
ثانيا لا يعود حق المراة في العين فلا يجبر الزوج على التسليم ولا الزوجة على القبول لان حقها قد انتقل من

العين

الى القيمة بالقضاء ولو كان لم يحكم المسمى بعينه لعاد حقها فيه بتقول الزوج مع العين كالمغصوب اذا عاد
من اباقه بعد قضاء القاضي للمغصوب منه بقيمته بقول الغاصب مع يمينه قوله دخل على بريرة وهي مولاة
عايشة وعايشة رضي الله عنهما من بني تيم والاحرام الصدقة على موالهم بل على موالي بني هاشم على انها كانت صدقة
التطوع وهي لا تحرم الا على النبي عم قوله ولان حكم الشرع دليل معقول على ان تبدل الملك يوجب تبدل
العين وحاصله ان المراد بالعين هو المجموع المركب من الشئ ومن وصف مملوكيته لان الشئ الذي يحكم الشرع
بحرمة التصدق على بعض المالكين وبحلته للبعض الآخر انما هو الشئ مع وصف المملوكية والكل يتبدل بتبدل
بعض الاجزاء وعلى ظاهر النص مناقشة لا يخفى ولقايل ان يقول لم لا يجوز ان لا يكون العين المتصفة باطلا وحده
هو ذلك الشئ بقيد المملوكية وتبدل الاوصاف لا يوجب تبدل الذات وقد عرفت الفرق بين المجموع
والمقيد فالاولى التمسك بالسنة قوله ومن الاداء القاصر فصل من المثال عن الامثلة السابقة وافرده عن ذكر
الاداء الذي يشبه القضاء اقتداء بفخر الاسلام وان كان المناسب تقديمه يعني لو غصب طعاما فقدمه الى مالكه
واباحه اكله فاكله جاهلا بانه طعامه الذي غصب منه الغاصب عن الضمان ونقل عن الشافعي خلافه
فلم يوجد في كتب اصحابه واشار بقوله الطعام المغصوب الى انه لو اطعمه ما هو متخذ من المغصوب بان كان دقيقا فخبزه
او لحما فطبخه لا يبرأ وقيد بالاطعام لانه لو وهب المغصوب من المالك وسلمه اليه او باعه منه وهو لا يعلم
من غير ان يطعمه الغاصب يبرأ الغاصب عن الضمان بالاتفاق تمسك الشافعي بان الغاصب
مأمور بالاداء ولم يوجد لان ما وجد منه تغرير منهي فلا يكون اداء مأمورا به وانما قلنا انه تغرير لان جرت
العادة من ان الانسان لا يأكل في موضع الاباحة فوق ما يأكل من مال نفسه لعدم المانع الحسي او الشرعي
وحاصل هذا التقرير انه وان وجد صورة الاداء بتسليم عين حقه اليه الا انه بطل معنى الاداء وهو
ايصال حق المالك اليه نفيا للغرور المنهي عنه فلا يكون اداء حقيقة وقد يقال انه تمسك باصلين
انه تغرير والتغرير لا يكون اداء لان الغرور منهي والاداء مأمور به ومنافي اللوازم يدل على تنافي
الملزومات والبراءة لا يحصل الا بالاداء المأمور به والثانية انه اداء قاصر فلا يعتبر نفيا للغرور قوله
والثاني انه اداء حقيقة لانه اوصل المغصوب الى يد المالك اصلا ووصفا بحيث كان متمكنا من التصرف فيه
فان قيل ازال يدا مطلقة بجميع التصرفات وما اعاد الا يد اباحة والقاصر لا ينوب عن الكامل قلنا على
تقدير ثبوت القصور فيه فقد تم بالاتلاف كما في اداء الزيوف عن الجياد فان قيل جهل المالك

يبطل الاداء

لما فيه من الفجور قلنا الجهل عار ونقيصة فلا يعذر به المالك في ابطال ما وجب على الغاصب من القيمة
الى الملك كما لو غصب عبدا فقال للمالك اعتق هذا العبد فاعتقه وهو جاهل بانه عبده يعتق
العبد ويبرأ الغاصب وما ذكره من العادة الجارية بكثرة الاكل في موضع الاباحة عادة شنيعة للديانة
الكاملة الداعية الى ان يحب لاخيه المسلم ما يحب لنفسه فيكون لغوا لا يبطل الاداء قوله والقضاء بمثل معقول
قيل يجري مثل هذا التقسيم في حقوق الله ايضا الفائتة بالجماعة فانه اي ما هو بالاداء فانه قاصر وردها به
الفائت في الذمة هو اصل الصلوة لان وصف الجماعة فالقضاء بجماعة او منفردا اتيان بالمثل الكامل
الا ان الاول اكمل قوله ففي قطع اليد ثم القتل اما ان يصدر من شخص او شخصين وعلى التقديرين اما ان يكون خطاءين
او عمدين او واحد منهما عمدا والآخر خطاء وعلى التقادير اما ان يكون القتل قبل البرء او بعده وتفاصيل الاحكام
في كتب الفقه وهي الخلاف المذكور في الكتاب ما اذا كان القاطع والقاتل شخصا واحدا متعمدا ويكون
القتل قبل البرء قوله وعندهما ليس للمولى ان يقطع بل له ان يقتل لانه انما يقتص بالقطع لو ابعد انه
لم يسر الى القتل لحكم النص فاذا افضى الى القتل بان قتله متعمدا سقط حكم القطع فيه وصار قتلا ودخل
موجبه الشرعي وهو القصاص في موجب القتل لان القتل قد اتم الاثر الثابت بالقطع حسا وحقيقة
بل يدل ان حكمه حكم السراية فيكون القطع ثم القتل جناية واحدة بمنزلة ما اذا قتله بضربات فليس للمولى فيه الا القتل
وابو حنيفة جعل الافضاء الى القتل بمنزلة السراية اليه وظاهر ان المراد بالموجب في الموضعين الاثر الثابت
بالشيء الا ان الاول ثابت شرعا والثاني حسا وما ذكر المحشي يتبين لما صدق عليه الموجب في الموضعين لا يبالي
اختلافهما بالمفهوم قوله والقتل قد يمحو اثر الفعل من حيث ان المحل يفوت له ولا يتصور الاتمام والسراية
بعد فوات المحل قوله وعند ابي يوسف يجب قيمته يوم الغصب لانه لما انقطع المثل التحق بما لا مثل له
والخلف انما يجب بالسبب الذي وجب به الاصل وهو الغصب فيعتبر قيمته آخر يوم كان هو موجودا في ايدي
الناس فانقطع قوله فلا يضمن المنافع بالمال المتقوم قيد بالمتقوم تنصيصا على ما وقع فيه الخلاف
وهو انها عند الشافعي تضمن بالمال المتقوم وتوطئة لاقامة الدليل فانه يقوم على سلب التقوم عن المنافع
سواء كان مثلا او لم يكن اقتصارا على المقصود وهو انتفاء المماثلة بانتفاء التقوم والتحقيق
ان المنفعة ملك لا مال لان الملك ما من شانه ان يتصرف فيه بوصف الاختصاص والمال ما من شانه
ان يدخر للانتفاع به وقت الحاجة والتقوم يستلزم المالية عند ابي حنيفة والملكية عند الشافعي فعنده

قوله

منافع المغصوب يضمن بالغصب بان تمسك العين المغصوبة مدة وبالاستعمال وبالاتلاف بان يستخدم العبد
او تركب الدابة ويسكن الدار مثلا وعند ابي حنيفة لا يضمن لان المنفعة عرض والعرض غير باق وغير الباقي غير
محرز لان الاحراز هو التحصين والادخار لوقت الحاجة فيتوقف على البقاء لا محالة وغير المحرز ليس بمتقوم
كالصيد والحشيش فالمنفعة ليست بمتقوم فلا يكون مثلا فلا يضمن الا بالنص والاجماع بقاء الاعراض
منع ظاهر ولا يجدي ان انعدام الالوان في كل آن وتجدد امثالها بمنزلة انعدام الاعيان وحدوث امثالها
في كل آن قد سبق انه تشبه اللعب الا ان يخص الحكم بالاعراض المتصرمة مثل المنافع مثلا وايضا ان يتقوم
بل التقوم باعتبار الملكية واطلاق التعريف ومن راجعة الى المنافع لانها اقامة المصالح وبعضهم كالجواهر
لا بنفس الاموال قوله يتقوم ههنا في العقد بسبب بالرضى منع لقوله ما ليس بمتقوم في نفسه لا يصير بورود
العقد متقوما فان قلت هذه تسليم بعدم ضرورته متقوما بالعقد بالرضى قلت لما اشتمل العقد على
الرضى كان التقوم بالرضى بعدما بالعقد لان ما بين الشيئين في الشرع يجوز ان يكون [illegible] اولوازمه قوله
ولا يقاس عليه اي لا يصح اثبات المقدمة القائلة بتقوم المنافع في الغصب بالقياس على تقومها في العقد
ولا اثبات اصل المدعى وهو مقابلة المنافع في الغصب بالمال المتقوم بالقياس على مقابلتها به
في العقد اما الاول فلان الحكم في الاصل ثبت بالنص على خلاف القياس لانتفاء الاحراز فلا يصح مقيسا
عليه واما الثاني فلوجود الفارق وهو الرضى فان له اثرا في ايجاب المال في مقابلة ما ليس بمال كما في الصلح
عن دم العمد لا يقال كل من المانعين موجود في كل من القياسين فما وجه تخصيص ابطال الاول بكون الاصل
على خلاف القياس وابطال الثاني بوجود الفارق لانا نقول الثابت على خلاف القياس هو تقوم ما ليس
بمحرز لا مقابلة غير المال بالمال لتحقق الانتفاع المقصود وقضاء الحوائج بكل منهما والرضى انما يؤثر في صحة
لتبدل ما ليس بمال بالمال لا في جعل ما ليس بمتقوم متقوما فيختص كل من القياسين بمانع قوله وهو للتشفي
القصاص معنى لا تعقل له مثل والمال ليس مثلا له صورة وهو ظاهر ولا معنى لان في استيفاء القصاص
معنى الاحياء لما فيه من دفع شر القاتل ودفع هلاك اولياء المقتول على يده بناء على قيام العداوة
وفي صورة اولياء المقتول احياء باذاء حيوة للمقتول وبقاء الذكر وهذا المعنى لا يوجد في المال وانما سقط
في الخطاء على خلاف القياس خرج صيانة الدم المعصوم عن الهدر بالكلية قوله والقضاء بشبه الاداء
كتسليم القيمة فيما لو تزوج رجل امراة على عبد غير معين فان الحيوان يثبت في الذمة كما في الدية

والنوه في الجنس وطذا اجهاله في الوصف لا في الجنس في تسمية ثوب اودابة فيتحمل فيما بنى على المسامحة كالطلاع
والامر بحيار في البيع فتسلم عبد وسط لوا و تسلم قيمته وقد حقيقة لكونها مثل الواجب لا عينه لكنه بشبه الاداء
لا في القيمة من جهة الاصالة بناء على ان العبد بجهالة وصفه لا يمكن لواؤه الا بتعيينه ولا تعيين الا بالتقويم
فصارت القيمة اصلا يرجع اليه ويعتبر متقدما على التعيين حتى كان العبد خلف عنه فان قيل فينبغي ان
القيمة ولا يجبر الزوج بين اداء العبد والقيمة فجوابه ان العبد معلوم الجنس مجهول الوصف فبالنظر
الى الاول يجب هو كالواحد عبدا بعينه وبالنظر الى الثاني يجب القيمة كما لو اخر عبد غيره فصار الواجب
بالعقد كانه كلا احد الشيئين فيتخير الزوج لوا تسلم عليه لا على المراه فيما ثما لقى يجبر المراه على القبول فظهر ما ذكرنا
الاول وايضا الواجب هو الاصل الوسط وذا يتوقف على القيمة فصارت اصلا من وجه لا يحتاج وجهالة
بدله في اصالة التقوم القيمة بل هو نوع منيع وبحكم مكسبق على ما قررنا الغرض والجواب عن الاصل وهو العبد لا يتحقق
اصالة البدل وهو القيمة بجريانه في جميع صور القضاء فانه لا يكون الا عند تعذر الاداء قوله فصل من قضايا
الشرع انه لا بد للمامور به من الحسن لان الشارع حكيم لا يامر بالفحشاء واما من حيث اللغة فلا امتناع لان قول القائل
اشرب على سبيل الالزام امر لغة وقد اختلفوا في ان حسن المامور به من موجبات الامر بمعنى انه ثبت بالامر الجزء ٧

او من مدلولاته بمعنى انه ثبت بالعقل والامر دليل عليه ومعرف له فالمص قبل تفصيل المذاهب والدلائل
اجمل القول بانه لا بد للمامور به من الحسن لانه ثبت بالامر او بالعقل قبله فان في المراد وعندنا لما كان
للعقل حظ في معرفة حسن بعض المشروعات كالايمان واصل العبادات كان الامر دليلا وموفيا لما ثبت
لما ثبت حسنه في العقل وموجبا لما لم يعرفه قوله هذه المسئلة يعني مسئلة الحسن والقبح من امهات
مسائل اصول الفقه لان معظم ابوابه باب الامر والنهي وهو يقتضي حسن المامور به وقبح المنهي
عنه فلا بد من البحث عن ذلك ثم يتفرع عليه مباحث من ان الحسن حسن لنفسه او لغيره ونحو
ذلك قوله ومن مهمات مباحث المعقول والمنقول يجوز ان يريد بذلك علم الاصول فانه جامع
بين الوصفين وان يريد بالمعقول الكلام وبالمنقول الفقه فان هذه المسئلة كلامية من جهة البحث
عن ان افعال الباري تعالى هل تتصف بالحسن وهل يخلق القبائح تحت ارادته وهل يكون كلفه
وخيته واصولية من حيث انها بحث عن ان الحكم الثابت بالامر يكون حسنا وما تعلق به
النهي يكون قبيحا ثم ان معرفتها امر مهم في علم الفقه لئلا يثبت بالامر ما ليس بحسن وبالنهي ما ليس بقبيح

قوله ومع ذلك زيادة تحريض على شدة الاهتمام بهذه المسئلة يعني انها اصل الفروع كثيرة وفروع الاصل
عميق صعب الاطلاع عليه متعسر الوصول اليه وبوادي مسئلة الجبر والقدر هم المدركات التي يطلب فيها
الطرق الموصلة اليها ومباديها المقدمات المترتبة بالقوة الفكرية للوصول اليها ومحارها ما وصل اليه كل احد
بقوة فكرية ولم يستطع مجاوزته في هذه المسئلة فمن زلت قدمه في البوادي او ضلت فهمه في المبادي فقد يتي عن وصوله
الى طريق الحق او اعترافه بالعجز من غرق في بحره ولم ينتبه للخطأ في مقدماته فقد هلك قوله وحقيقة الحق الجبر افراط
في تفويض الامور الى الله تعالى بحيث يصير العبد بمنزلة جماد لا ارادة له ولا اختيار والقدر تفريط في ذلك بحيث يصير العبد خالقا
لافعاله مستقلا في ايجاد الشرور والقبائح وكلاهما باطل والحق اي الثابت في نفس الامر هو الحالة التي هي الوسط بين الافراط
والتفريط على ما ذهب اليه بعض المحققين حيث قال لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين وحقيقة الحق احتراز عن مجازه
الذي لما يشبه الحق وليس بحق قوله وفقت اي جعلت واقفا عليه وفقت اي جعلت الاسباب متوافقة
لا بد له فالاول من التوقيف والثاني من التوفيق قوله اعلم ان العلماء تجرروا للبحث وتلخيص محل النزاع على ما هو الواجب
في المناظرة وكل من الحسن والقبح يطلق على ثلثة معان فبالمعنى الاول العلم حسن والجهل قبيح وبالثاني العلم حسن والجهل قبيح
وبالثالث الطاعة حسنة والمعصية قبيحة وهو كون الشيء متعلق المدح او الذم والثواب والعقاب شرعا
نص الشارع عليه او على دليله وهو لا ينافي جواز العفو ولذا قالوا كونه متعلق العقاب ولم يقولوا كونه
بحيث يعاقب عليه ومحل الخلاف هو الثالث فعند المعتزلة الافعال حسنة وقبيحة لذواتها او لصفة من صفاتها
فمنها ما هو ضروري كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار ومنها ما هو نظري كحسن الكذب النافع وقبح الصدق
الضار ومنها ما لا يدرك الا بالشرع كحسن صوم آخر يوم من رمضان وقبح صوم اول يوم من شوال فانه مما لا
للعقل اليه لكن الشرع لما ورد به كشف عن حسن وقبح ذاتيين وعند الاشعري لا يثبت الحسن والقبح الا بالشرع وهذا
مبني على امرين يعني ان المعتزلة في اثبات ذلك امران احدهما ان حسن الفعل وقبحه لذات الفعل او لشيء من
صفاته حتى يحكم العقل بانها حسن وقبيح بناء على تحقق ما به الحسن والقبح وثانيهما ان فعل العبد باختياره لا اضطرار الا اختيار
فيه والعقل لا يحكم باستحقاق الثواب او العقاب على ما لا اختيار للفاعل فيه ويريد بهذا ان مذهب الاشعري
مبني على هذين الامرين بمعنى انه لا بد من تحققهما ليثبت مذهبه بل كل من الامرين مستقل بافادة مطلوبه
لقوله اي على مذهبه مستغنية عن الامرين قوله لان الحسن والقبح لا ينسبان الى افعال الله تعالى عنده اي عند الاشعري
والمذكور في الكتب انه لا قبح بالنسبة الى الله تعالى بل كل افعاله حسنة واقعة على نهج الصواب لانه مالك الامور على الاطلاق

ويبحثون في ان في الاجماع اختيار الافراط في تجاوز الحد في جانب الزياده والتفريط في جانب النقصان ولكل وجه هو موليها ابن حمل

في الكبير والتلقيح والتنقيح

يفعل ما يشاء لا علة لصنيعه ولا غاية لفعله وذلك لانهم قد يفسرون الحسن بما ليس منهيا عنه
فجميع افعال الله تعالى حسن بهذا المعنى والمعنى كونه صفة كمال واما ما يلزم كون الفعل متعلق المدح والثواب
فالله تعالى منزه عنه وما ذكروا من تفسير الحسن بما امر به ونهى عنه فانما هو في افعال العباد خاصة وكون المباح
داخلا في تفسير الحسن عندهم محل نظر لاتفاقهم على انه ليس بمامور به على ما مر ولانه ليس متعلق
المدح والثواب بلا نزاع وهو من الحسن والاوضح الانتقال القبيح ما نهى عنه والحسن ما ليس كذلك
ليشمل المباح وفعل الباري **قوله** وعند المعتزلة للكل من الحسن والقبح تفسيران احدهما الحسن ما يحمد على فعله
شرعا او عقلا والقبح ما ذم عليه وثانيهما الحسن ما يكون للقادر العالم ان يفعله والقبح ما ليس للقادر
العالم بحاله ان يفعله واحترزوا بالقادر عن الذي لا انه فعل والاشياء ترك عن المضطر وبالعالم عن المجنون
لان ما لهما ان يفعلا بل لا يكون حسنا ولا قبيحا فلولم يقيد لانتقض التعريفات جمعا ومنعا والحسن بالتفسير الثاني
اعم ليتناول المباح ايضا بخلاف الاول فانه يقتصر على الواجب والمندوب لو لا مدح على المباح ولا لا ذم
كالتنفس مثلا فهو واسطة بين الحسن والقبح بالتفسير الاول وعلى التفسير الثاني لا واسطة لان الحسن يشمل الواجب
والمندوب والمباح والقبيح يشمل الحرام والمكروه كما يشملها بالتفسير الاول فالقبيح بطلا التفسيرين
لا يشمل الحرام والمكروه فيكون التفسيران للقبح متساويين ومن هاهنا يحتمل ان الاول ان الفعل الغير المقدر
والذي لا يعلم حاله مما لا يصدق عليه ان للقادر العالم بحاله ان يفعله او لا يفعله فيكون واسطة بالتفسير
الثاني ويمكن الجواب بانه داخل في القبيح لانه ليس للقادر العالم بحاله ان يفعله بناء على عدم القدرة عليه او العلم
بحاله لكنا ان المكروه عندهم مما يمدح على تركه ولا يذم على فعله فلا مدخل في القبح بل يكون واسطة
بينه وبين المباح وانما ينفرد فان من جهة انه يمدح تاركه بخلاف المباح ويمكن الجواب بان المراد هو المكروه كراهة
التحريم فانه قبيح بالتفسيرين واما المكروه كراهة التنزيه فيجوز ان يكون واسطة وان لم يتعرض له المحشي وللقايل
ان يقول لا اريد بحاله ان يفعله او لا يفعله ما يجوز ان يفعله وما لا يجوز فالمكروه كراهة التنزيه داخل
في الحسن وهو بعيد وان اريد ما من شان العالم القادر بحاله ان يفعله وينبغي له ذلك وما ليس من شانه
ذلك ولا ينبغي له حتى تدخل المكروه كراهة التنزيه في القبيح بناء على ان من شان العاقل ان لا يفعل
ما يستحق بتركه المدح لم يكن كلا تفسيري القبح متساويين بل الثاني اعم لشموله المكروه كراهة التنزيه
قوله لما ذكرت ان هذا الحكم ظاهر هذا الكلام مشعر بان الحكم بان الحسن والقبيح انما يثبتان بامر الشارع

وانه مبني على الاصلين المذكورين وذكرت الادلة لاثبات الاصلين وليس كذلك فان الكلام
على هذا المطلوب له ادلة كثيرة عقلية ونقلية لا يتوقف على ان فعل العبد ليس باختياره ولا
لنفي كون الحسن والقبح لذات الفعل او لصفة من صفاته ثم هذا المعنى لازم في هذا الكلام لانه لو كان
الحسن والقبيح لذات الفعل او لصفة من صفاته لكان بالشرع وهو ظاهر ثم ذكر المصنف في هذا
المقام دليلا لهم على هذا المطلوب واعترض بوجوه الضعف وعدم تمامها اما الاول فتقريره ان
مفهوم معلوم زايد على مفهوم الفعل المتصف به لانه قد يعقل الفعل ولا يخطر بالبال حسنه فهو
وجودي لان نقيضه لا حسن وهو عدمي والا لما صدق على المعدوم انه ليس بحسن ضرورة ان
يقتضي محلا موجودا فهو معنى زايد على المحل وجودي فيكون عرضا قائما بالفعل الذي هو
عرض فيكون قائما به لامتناع ان يوصف بمعنى هو قائم بشيء آخر فيلزم قيام العرض بالعرض
وهو باطل لانه يلزم اثبات الحكم بمحل العقل الا انه لا اي محل قيامهما معا بالجوهر لقولهما معا حيث
الجوهر تبع له وحقيقة قيام الشيء بالشيء هو كونه تابعا في التحيز وايضا معنى قيامه به انه حيث ذكر
العرض وحيث ذلك العرض هو حيث ذلك الجوهر الذي هو محل العرض فهما معا حيث ذلك
الجوهر وقائمان به فلا معنى لقيام احدهما بالآخر غايته اي قيامه بالجوهر مشروط بقيام الآخر وضعفه
من وجوه الاول انه ان اريد بالقيام اختصاص الشيء بالشيء بحيث يصير احدهما منعوتا والآخر
محلا والآخر ناعتا ويصح حالا فيما ذكرتم لا يدل على امتناع قيام العرض بالعرض بهذا المعنى بل هو واقع
كاتصاف الحركة بالسرعة والبطوء وان اريد كونه تابعا له في التحيز فالقيام بهذا المعنى لم يلزم لجواز ان
الحسن صفة للفعل ثابتا ولا يكون تابعا له في التحيز بل تابعا للجوهر الذي يقوم به الفعل الثاني ان
الصدق على المعدوم لا يقتضي العدمية مطلقا لجواز ان يكون مفهوم كلي يصدق على موجود فيكون
حصة منه موجودة وعلى معدوم فيكون حصة منه معدوما كاللاممتنع الصادق على الواجب
والمعدوم الممكن وبالجملة عدمية صورة النفي موقوفة على كون ما دخل عليه حرف النفي وجوديا
بل البراءة الا معدوم وجودي فلو اثبت وجودية ما دخل عليه حرف النفي بعدمية صورة النفي
لزم الدور الثالث انه منتقض باتصاف الفعل بالامكان الوجوديات بعين ما ذكر من الدليل فيلزم ان لا يكون
الامكان ذاتيا الرابع انه مشترك الالزام لان الحسن الشرعي ايضا عرض بالدليل المذكور فيلزم من اتصافه به قيام العرض
بالعرض

THE UNIVERSITY OF MELBOURNE

Library Digitised Collections

Author/s:
Muddaris, Muhammad

Title:
F silk malak al-huhar

Date:
1132 [1720]

Persistent Link:
http://hdl.handle.net/11343/23210

File Description:
Part 4

فان قيل هو امر اعتباري لا تحقق له في الاعيان ومثله لا يقوم الا بما قيام العرض بالعرض ولهذا احتاجوا
الى اثبات كون الحسن العقلي المذكور وجوديا قلنا الدليل المذكور على اثبات وجودية الحسن الفعل جار
فيها بعينه واما ثانيا فنقول على ما ذكره المحققون ان فعل العبد غير اختياري لانه ان كان لازم الصدور عنه
بحيث لا يمكنه الترك فهو ظاهر انه اضطراري وان كان جائزا وجوده وعدمه فان افتقر الى مرجح مع
المرجح يعود التقسيم فيه بان يقال ان كان لازما فاضطراري والا احتاج الى مرجح آخر ولزم التسلسل
وان لم يفتقر الى مرجح بل يصدر عنه تارة فلا يصدر عنه اخرى مع تساوي الحالين من غير تجدد امر من
الفاعل فهو اتفاقي والاتفاقي والاضطراري لا يوصفان بالحسن والقبح عقلا بالاتفاق وقد يقال
ولا يخفى انه لا وجه للتخصيص بفعل القبيح على ما وقع في تقرير المص وانه لا حاجة على تقدير عموم الكلام
في الترك الى ما ذكره من الاستدلال على كون الفعل اضطراريا لا معنى للاختياري الا ما يتمكن فيه
الفعل والترك وان قوله ان لم يتوقف على مرجح كان اتفاقيا ورجحانا من غير مرجح ان اراد به عدم
التوقف على مرجح من عند الفاعل كما هو المذكور في عبارة البعض فلا نم لزوم الرجحان
بلا مرجح فان نفي الخاص لا يوجب نفي العام وان اريد به عدم التوقف على مرجح اصلا لم يصح كونه اتفاقيا
لو لا بد للاتفاقي من وجود العلة اعني جميع ما يتوقف عليه لان الممكن لا يقع بدون علته كان ههنا مظنة
ان يقال لا نم انه لو لا وجب عند وجود المرجح لم يكن اختياريا وانما يلزم ذلك لو لم يكن ذلك المرجح باختياره
ولم لا يجوز ان ... الجواب بان ينتقل الكلام الى ذلك الاختيار حتى ينتهي الى مرجح لا يكون
باختياره قطعا للتسلسل لان الاختيار صفة متحققة لا امر اعتباري حتى ينقطع التسلسل بانقطاع الاعتبار
او يكون اختيار الاختيار عين الاختيار واعترض على هذا الدليل بوجوه الاول انا نجد تفرقة ضرورية
بين الافعال الاضطرارية والاختيارية كالسقوط والصعود وحركة الاخذ والرعشة فيكون هذا كلاما
للاستدلال في مقابلة الضرورة فلم يسمع فيكون باطلا الثاني انه يجري في فعل الباري تعالى وهو ينفي ان لا يكون
مختارا وهو باطل الثالث انه يلزم ان لا يوصف فعل العبد بحسن ولا قبح شرعا لان التكليف بغير المختار محال
كان قبيحا لكنه غير واقع الرابع انا نختار انه يحتاج الى مرجح وهو الاختيار وقولكم قلنا
يجب الفعل او لا يجب يكون اضطراريا قلنا لا معنى للاختياري الا ما يترجح بالاختيار وهو ان يتساوى
الاختيار لاستواء الطرفين بالنظر الى القدرة ووجوب احد طرفيه بالارادة لا ينافي ذلك فالمرجح هو الارادة التي يجب
الفعل عنده

255

تحققها ويمتنع عند عدمها وقد يجاب عن الاول بان المعلوم ضرورة هو وجود القدرة لا تاثيرها وعن الثاني
بان مرجح فاعلية قديم فلا يحتاج الى مرجح متجدد اذ علة الاحتياج الى المرجح عندنا الحدوث دون
الامكان وعن الثالث بان وجود الاختيار ومعذورية العبد كاف في الشرع وعندكم لولا الاستقلال
العبد بالفعل وتاثير قدرته فيه لقبح التكليف عقلا وعن الرابع بانه لو كان ما يجب الفعل عنده من الله
بطل استقلال العبد به مع التكليف عقلا عندكم كما لو كان الموجب هو الله تعالى فلذا قال المص انهم لم يوردوا
على مقدماته منعا يعتد به وانه قد خفي منشاء الغلط في هذا الدليل على كلا الفريقين اعني الذين
يعتقدونه يقينيا والذين لا يعتقدونه يقينيا والمص ورد المنع على المقدمة القائلة بانه ان توقف
على مرجح يجب وجود الفعل عند وجود المرجح ان اريد بالفعل الحالة التي حصلت بالايقاع كالتمكن في كل جزء
من اجزاء المسافة وعلى المقدمة القائلة بانه لو وجب عند وجود المرجح لا يكون اختياريا ان اريد بالفعل نفس
الايقاع وبين تحقيق ذلك على اربع مقدمات **قوله** المقدمة الاولى ان كثيرا من المصادر ما يحصل به للفاعل معنى هو ثابت
قائم به كما لو قام يحصل له هيئة هي القيام او تحرك يحصل له صفة هي الحركة او حرك فيحصل له حالة هي الحركة
فلفظ الفعل وكثير من صيغ المصادر قد يطلق على نفس ايقاع الفاعل على ذلك الامر وهو معنى المصدري
ويسمى تاثيرا كاحداث الحركة وايجادها في ذات المتحرك والمحرك فانه حركة لا ايقاع الحركة في جسم ما حتى يكون
تحريكا وكايقاع القيام او القعود في ذاته وقد يطلق على الوصف الحاصل للفاعل من ذلك الايقاع وهو
المعنى الحاصل من المصدر ويكون وصفا كالقيام او كيفية كالحرارة او غير ذلك كالحالة التي يكون للمتحرك
ما دام متوسطا بين المبدأ والمنتهى والاول حقيقة معنى المصدر وهو جزء من مفهوم الفعل وهو امر
اعتباري لا وجود له في الخارج لوجوه ثلثة الاول انه لو كان موجودا لكان له موقع فيكون له ايقاع وهكذا الى غير
النهاية وكل ايقاع معلول لايقاعه والتقدير ان الايقاعات امور موجودة فيلزم التسلسل في جانب المبداء الى العلة
في امور موجودة في الخارج على ما هو المفروض لا في امور اعتبارية حتى ينقطع بانقطاع الاعتبار او يكون
ايقاع الايقاع عين الايقاع كما في لزوم التسلسل واستلزام الامكان وانما قال في المبداء لان استحالة التسلسل
في جانب العلة مما قام عليه البرهان ووقع عليه الاتفاق بخلاف جانب المعلول فانه لا برهان عليه وبرهان
التطبيق ليس بتمام على ما عرف في علم الكلام الثاني انه يلزم عند ايجاد الفاعل شيئا ان يوجد امور متحققة
غير متناهية هي الايقاعات المترتبة وبراهين ابطال التسلسل قاطعة باستحالة ذلك ولا يخفى انه انما يلزم لو كان ايقاع
الايقاع

ايضا فضلا اما لو احدثنا بايقاعه وكان ايقاعه بايقاع فاعل آه كالبارى تع فلا يلزم ذلك ولو انتهى الى ايقاع
قديم كالوصف الذى ينتهى مكونه لم يلزم التسلسل ايضا الثالث وهو الرابع ان الايقاع معناه التكوين
ومذهب الاشعرى ان التكوين ليس من الصفات الموجودة فى الخارج على ما تقرر فى علم الكلام والالزام مختص بالمذهب لان مذهب
الاشعرى ان التكوين ليس صفة حقيقية ازلية مغايرة للقدرة والايلزم من ذلك نفى التكوين الحادث عند تعلق القدرة
والارادة بوجود شئ لا العبارة فى اثبات هذا اللفظ هو لزوم السلسلة الا ايقاع ويمتنع انتهاؤه الى ايقاع
قديم لانه يستلزم قدم الحادث ضرورة انه لا يتصور ايقاع بالمعنى المصدرى من غير شئ يقع به **قوله** المقدمة الثانية آه
حاصل ان لابد لكل ممكن علة يجب وجوده عند وجودها وعدمه عند عدمها فهو بالنظر الى وجود العلة واجب
وهو الوجوب بالغير وبالنظر الى عدمها ممتنع وهو الامتناع بالغير اما توقف وجود الممكن على علة موجودة فهو من
واضح من ملاحظة مفهوم الممكن وهو ما لا يكون وجوده ولا عدمه من ذاته ولهذا قيل على بعض الاذهان بعلم
ملاحظة معنى الامكان او معنى الاحتياج الى الموجد ولهذا الابنا فى العرف وقد قررنا عليه حصول
كالاستدلال فلهذا قال والا اى وان لم يتوقف وجوده على موجد لكان واجبا لانه لا نعنى بالواجب الا ما يكون وجوده
من ذاته ولا يتوقف على موجد واما كون علة الممكن موجودة فلانه يجب عدم الممكن عند عدمها ووجوبه وجوده عنده
وجوده ما يجمع اجزائها وشرائطها وهو المراد بجملة ما يتوقف عليه وجود الممكن فى جملة مقدمتان احديهما قولنا كلما تحققت
جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن امتنع وجوده والثانية قولنا كلما وجدت جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن
وجب وجوده اما الاولى فلانه لو لم يصدق لصدق قولنا قد يكون اذا عدمت الجملة لم يمتنع وجود الممكن
فيجب وجوده بل امكن بالامكان العام وهذا باطل لان وجود الممكن على تقدير عدم جملة ما يتوقف عليه لو كان
ممكنا لما لزم من فرض وقوعه محال واللازم باطل اما الملازمة فلان استحالة اللازم يوجب استحالة الملزوم ضرورة
امتناع الملزوم بدون اللازم لتحقق معنى اللزوم والمستحيل لا يكون ممكنا واما بطلان اللازم فلانه لو فرض وقوعه
وجود الممكن بدون وجود جملة ما يتوقف عليه لزم ان لا يكون بعض الموقوف عليه موقوفا عليه هذا خلف وبيان اللزوم
ظاهر واما الثانية فلانه لو لم يصدق لصدق قولنا قد يكون اذا وجدت جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن
لم يجب وجوده بل امكن عدمه بالامكان العام وهذا باطل لان عدمه ممكن على تقدير وجود الجملة لو كان لما لزم من فرض
وقوعه محال واللازم باطل لانا لو فرضنا وقوع عدم الممكن عند وجود جملة ما يتوقف عليه وجوده ففى تلك الحالة اما ان يتوقف
عليه الوجود على شئ آه او لا وكلاهما محال اما الاول فلاستلزامه ان لا يكون جملة ما يتوقف عليه شئ آه واما الثانى فلاستلزامه الرجحان

هذا اللزوم ح

بلا مرجح وهو وجود الممكن تارة وعدمه اخرى مع تحقق جملة ما يتوقف عليه وجوده فى الحالتين من غير زيادة او نقصان يرجح
الوجود او العدم وكلا الامرين اعنى الرجحان بلا مرجح وعدم كون الجملة جملة بالغير فرض فعدم الممكن عند تحقق جملة ما يتوقف
عليه وجوده واجب وهو المط **فان قيل** ان اردتم بالرجحان منه بغير مرجح وجود الممكن من غير ان يوجده شئ آه
اى مغاير لذات الممكن فلا نسلم لزوم ذلك على تقدير عدم الممكن مع تحقق جملة ما يتوقف عليه وجوده فان تلك الجملة علة
موجدة غايته ان المعلول لا يجب معها وان اردتم به غير ذلك مثل تحقق المعلول مع علته الموجدة تارة وعدم
تحققه معها اخرى فلا نسلم استحالة ذلك بل هو اول المسئلة فجوابه ان المراد هو الاول وهو لازم لان الايجاد غير متحقق حالة
العدم وهو شرط فى حالة الوجود لانه لو لم يكن المفروض جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن لان من جملته الايجاد وقد كان منتفيا
فى حالة العدم وان لم يتحقق لزم وجود ممكن لا لايجاد شئ اياه وهو معنى الرجحان بلا مرجح ويظهر لك بهذا التقرير
ان فى عبارة المص زيادة لا حاجة اليها اذ يكفى ان يقال قد يلزم هذا المعنى لانه لا شك انه فى زمان عدمه لم يوجده
شئ آه الى آه فان قيل ان كان المراد بقولكم يمتنع وجوده او يجب وجوده الامتناع والوجوب بحسب الذات فمعاده
ظاهر لان الكلام فى الممكن وان اريد بحسب الغير فما الامكان الا منافيهما فلا وجه بقولكم الا امكن وجوده او عدمه قلنا المراد بامتناع
الوجود استحالته بالنظر الى عدم العلة وبامكان العدم عدم استحالته بالنظر اليه وكذا المراد بوجوب الوجود استحالة العدم
بالنظر الى وجود العلة وبامكان العدم عدم استحالته بالنظر اليه ولا خفاء فى تناقضهما وهذا ما يقال ان الممكنة ينافى
الضرورية فان قيل المعلول النوعى قد يتعدد علله كالشمس والقمر والنار للضوء ومع انتفاء علة واحدة لا يمتنع
وجود المعلول قلنا اذا اعتبرت المعلول نوعيا فعلته احد الامور وانتفاؤه انما يكون بانتفاء كل منها وح
يمتنع وجود المعلول واعلم ان ما ذكره المص مبنى على ان الايجاد امر يتوقف عليه وجود الممكن والحق انه
اعتبار عقلى يحصل فى الزمن من اعتبار اضافة العلة الى المعلول فهو فى الزمن متاخر عنهما وفى الخارج
غير متحقق اصلا والمشهور انه ان امكن عدم الممكن عند تحقق جميع ما يتوقف عليه وجوده كان وجوده
تارة وعدمه اخرى تخصيصا بلا مخصص وترجيحا بلا مرجح لان نسبته الى جميع الاوقات على السوية وبطلانه ضرورى
فان قيل لم لا يكفى وقوع الممكن اولوية من غير ان ينتهى الى الوجوب وح يمكن عدمه مع تحقق جملة ما يتوقف
عليه الوجود بناء على ان جملة ما يتوقف عليه الوجود انما يفيد اولوية لا وجوبا قلنا ان امكن العدم مع تلك
الاولوية فوقوعه ان كان لا لسبب لزم رجحان المرجوح وان كان لسبب لم يكن من جملة ما يتوقف عليه الوجود
عدم ذلك السبب فلا يكون المفروض جملة ما يتوقف عليه الوجود **قوله** وعلى التقدير وهى احتياج كل

ممكن الى علة يجب وجود الممكن عند وجودها وعدمه عند عدمها مما اتفق عليه الحكماء واكثر اهل السنة يعني انهما كونها
او كونه شرطا مما لم تتنازع فيها الاقوام من المتكلمين فذهبوا الى ان الفاعل المختار انما يصدر عنه الفعل على سبيل الصحة
دون الوجوب لكن اهل السنة يقولون ان وجود الشيء واجب على تقدير ايجاد الله تعالى اياه بارادته واختياره في
وقت اراده فالله هو مختار والمعلول حادث واعترض الحكماء عليه بان اختياره ان كان قديما لزم قدم المعلول
لامتناع التخلف وان كان حادثا ما تسلسل الكلام اليه ويلزم التسلسل او قدم المعلول قوله واعلم انه قد اشتهر فيما
بين الحكماء ان وجود كل ممكن حادث محفوف بوجوبين سابق وهو وجوب صدوره عن العلة ولاحق وهو وجوب
وجوده ما دام موجودا وذلك لانه ما لم يخرج عن حد التساوي والعدم ينتهي الى حد الوجوب لم يوجد تماما وبعد
تحقق الوجود امتنع العدم ما دام الوجود متحققا ضرورة امتناع اجتماع الوجود والعدم واعترض عليه
المص بانه ان اريد سبق الوجوب على الوجود السبق الزماني وهو ان يكون المتقدم موجودا في زمان قبل ز
زمان تحقيق المتأخر فيلزم ان لا يتحقق الوجوب في زمان عدم الممكن وهو ح بالضرورة وان اريد السبق الاستتباعي
وهو ان يكون المتقدم بحيث يحتاج اليه المتأخر كسبق الجزء على الكل او العلة على المعلول حتى يكون المراد ان
وجود الممكن عن العلة يحتاج الى وجوبه على ما هو الظاهر من كلامهم فهو ايضا باطل لانه ان اريد الاحتياج
في العقل فظاهر انه تعقل وجود الممكن لا يتوقف على تعقل وجوبه بل الامر بالعكس وان اريد في الخارج
وفي نفس الامر فاما ان يراد بالنظر الى العلة الناقصة او بالنظر الى العلة التامة وكلاهما باطل اما الاول
فلانه لا وجوب مع العلة الناقصة فضلا عن ان يكون محتاجا اليه لان النزاع انما هو في انه هل يجب
مع العلة التامة ام لا واما الثاني فلان الوجوب لو كان مما يحتاج اليه الوجود كان من جملة ما يتوقف عليه
وجود الممكن وكان جزءا من العلة التامة فيلزم تقدمه على نفسه ضرورة ان معلول العلة التامة متاخر من انه
لو وجدت العلة التامة بجميع اجزائها وشرائطها وجب المعلول فيكون الوجوب اثر العلة التامة متأخرا عنها
وكونه جزءا منها يقتضي تقدمه عليها وهو ح والحاصل ان كون الوجوب اثر العلة التامة التي هي ما يتوقف عليها
وجود الممكن ينافي سبقه على الوجود بمعنى احتياج الوجود اليه ضرورة امتناع كون الشيء اثر الشيء وجزءا عنه وقد ثبت
الاول فينتفي الثاني والجواب ان المراد بالسبق الاحتياج اليه في نفس الامر بمعنى ان العقل يحكم عند ملاحظة
هذه الامور بان الممكن ما لم يجب لم يوجد تماما فالوجوب ايضا مما يحتاج اليه وجود الممكن لكنهم حين قالوا يجب
وجود الممكن عند تحقق العلة التامة ارادوا بها جميع ما يتوقف عليه وجود الممكن سوى الوجوب بناء على

859

عمتم انه اعتبار عقلي متوقف على الوجود حتى كانه هو هو فلم يجعلوه من اجزاء العلة التامة فان اليتم هذا الاطلاق وجوز
ان يكون الوجوب بناء عليه علة ناقصة لانها بعض ما يحتاج اليه وجود الممكن فنقول ان اردتم بقولكم لا يجب
الوجود مع العلة الناقصة السلب الجزئي فهو لا يضرنا وان اردتم السلب الكلي بمعنى انه لا يجب مع شيء من العلل الناقصة
فهو ممنوع فان من العلة الناقصة ما لا يتحقق الوجوب ومن جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن سوى الوجوب فالوجوب
اثر لها متأخر عنها بالذات وسابق على الوجود بالذات بمعنى الاحتياج اليه ولا فساد في ذلك قوله
مع العلة الناقصة او التامة اراد المعية الزمانية والا فالمعلول متأخر عن العلة لا محالة قوله ثم العقل
كان تنبيه على منشأ الغلط في سبق الوجوب على الوجود وذلك انهما معا معلولا العلة واحد من المؤثر
التام فلا يمكن تحقق احدهما بدون الآخر بمنزلة وجود النهار واضاءة العالم المعلولان لطلوع الشمس فالعقل
الا يعتبرهما معا نظرا الى ترتبهما على العلة من غير تقدم احدهما على الآخر وان يعتبر احدهما متأخرا عن الآخر من
انه محتاج الى الآخر ومتقدما عليه من حيث ان الآخر محتاج اليه كالاخوين مثلا فان اخوة زيد مقارنة لاخوة عمرو
ومتأخر عنها ومتقدم عليها لكن بحسب اعتبارات مختلفة وهو الذي يقال له دور المعية فمن نظر الى احتياج
الوجود الى الوجوب جزم بانه سابق على الوجود ومن لاحظ مقارنتهما بالذات وتأخر الوجوب ايضا باعتبار
الاحتياج الى الوجود وقد نبه هناك ان الوجود يتوقف على ما لا يتوقف عليه الوجوب وهو بعد الوجوب
فلا يكونان معلولي علة واحدة وهو العلة التامة بل العلة المؤثرة وهذا لا يوجب مقارنتهما ولا ينافي
تقدم احدهما بمعنى احتياج الآخر اليه وايضا لا خفاء في انه يصح ان يقال وجب فوجد ولا يجوز ان
لا يقال وجد فوجب وان توقف المعية لا يقتضي السبق كما بين وجود النهار واضاءة العالم وان الوجود
والوجوب على تقدير كونهما معلولي علة واحدة لا كيف لا يكون مضائقة اللهم الا ان يعتبر وصف المقارنة وهو غير
لازم قوله المقدمة الثالثة ان جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث لا بد ان يشتمل على امرين موجود ومعدوم
لم يكن كالارتفاع الذي هو امر اضافي مثلا وهذا قول بالحال وانقسام المفهوم الى الموجود والمعدوم والواسطة لانه ان
لم يكن في المعدوم والا كان المتقرر بالكائنية موجودا والا هي صفة غير موجودة ولا معدومة فاية بموجود
وتقرير الدليل ان جملة ما يتوقف عليه وجود زيد الحادث لا يمكن ان يكون قديما بجميع اجزائه لان وقت الحدوث
ان كان من جملة ما يتوقف عليه وجود زيد لم يكن موجودا قبل الوقت جملة ما يتوقف عليه هذا خلف وان لم يكن من جملة
كان حدوث زيد في ذلك الوقت ترجيحا من غير مرجح بمعنى وجود الممكن من غير الحادث اياه لانه قبل الوقت لم يكن
ايجاد

وبعد لم يتحقق شيء آخر يتوقف عليه الوجود فلزم الوجود بلا ايجاد وبهذا اندفع ما يقال لم لا يجوز ان يكون من جملة
ما يتوقف عليه الوجود الارادة التي من شأنها ترجيح ما شاء من شاء والحاصل انه يقال لو كان المجموع قديما
لزم قدم زيد اي حادث ما فرض وجوب وجود الممكن عند تحقق جملة ما يتوقف عليه بل الاظهر انه لا حاجة
الى هذه المقدمات ويكفي ان يقال لو لم يكن من جملة ما يتوقف عليه وجود اي حادث امر ليس بموجود ولا معدوم
لكانت اما موجودات محضة واما معدومات محضة او مركبة من الموجودات والمعدومات
والاقسام باطلة باسرها اما الاول فلان تلك الموجودات مستندة الى الواجب ضرورة لاستحالة التسلسل في
المبداء فح ان لم يكن بعض تلك الموجودات معدوما في شيء من الازمنة لزم قدم زيد اي حادث بالزمان ضرورة
دوام المعلول بدوام علته التامة وان كانت بشيء منها معدوما فعدمه يكون بعدم شيء من علته التامة
وينتهي الى الواجب فيلزم انتفاء الواجب ولا شيء من الازمنة وهو مح وقد يقال في تقريره ان تلك الموجودات
ان انتهت الى الواجب كانت قديمة ولزوم قدم زيد اي حادث وان لم ينته اليه لزوم انتفاء ولا يخفى انه لا قدم م
لا معنى لقوله وهي مستندة الى الواجب على هذا التقدير وان عدم انتهاء الممكنات الى الواجب لا يستلزم
انتفاء وغاية ما في الباب ان لا يكون علة وجوده واما الثاني فلان المعدوم المحض لا يصلح علة لوجود الممكن
وهذا بديهي ولان الكلام في زيد المركب ووجوب المركب متوقف على وجود اجزائه بالضرورة فلا يكون جملة ما يتوقف
عليه معدومات محضة واما الثالث فلان علة اي حادث لو كانت موجودات مع معدومات فاذا كان وجود جميع
الموجودات التي ينتهي اليها وجود اي حادث مستلزما لوجود اي حادث ضرورة توقفه على المعدومات ايضا واللازم بط
لان هذه القضية تابعة وهي قولنا كلما وجدت جميع الموجودات التي تنتهي اليها وجود زيد يوجد زيد من غير
توقف على عدم شيء ما اذ لو توقف على عدم شيء ولنفرضه عمرا فاما ان يتوقف على عدم السابق او عدم اللاحق وكلا
بط اما الاول فلان عدم السابق قديم ازلي فيلزم قدم زيد اي حادث ضرورة تحقق جميع ما يتوقف عليه من الموجودات
والمعدومات فان قيل لم لا يجوز ان العدم الذي هو بعض اجزاء العلة قديم حتى لا يلزم قدم مجموع العلة
حتى يلزم قدم المعلول قلنا من جملة الا وجود الممكن على هذا التقدير مستند الى الواجب والعدم قديم فيكون جميع
الموجودات التي يتوقف عليها وجود زيد قديمة فاذا كان العدم الذي يتوقف عليه وجود زيد ايضا قديما
كانت العلة بجميع اجزائها قديمة فان قيل الكلام انما هو على تقدير حدوث بعض الموجودات التي ما يتوقف
عليه وجود زيد قلنا نعم الا انه لزم قدمه بالضرورة على تقدير تركب العلة من الموجودات والمعدومات التي عدمها ازلي

ازلي ضرورة استناده الى القديم واما الثاني فلو توقف وجود زيد على عدم عمرو اللاحق اعني عدمه الحادث بعد وجوده
فلان عدم عمرو بعد وجوده لا يمكن الا بزوال شيء مما يتوقف عليه وجوده عمرا وبقاؤه لو لوجود علة الوجود والبقاء
بجميع اجزائها امتنع عدم المعلول لما مر من وجوب وجود الممكن عند وجود علته التامة فذلك الجزء الذي يكون
عدم عمرو بزواله اما ان يكون موجودا محضا فبزواله يصير معدوما واما ان لا يكون موجودا محضا بل معدوما
محضا او مركبا من الموجود والمعدوم ولا يكون زواله بزوال الموجود فقط لانه ح يجري الكلام الاول بعينه بل بزوال
المعدوم او بزوال كلا الجزئين اعني الموجود والمعدوم وزوال المعدوم لا يتصور الا بوجود الا عدمه ولذا عبر
عن هذا الشق بقوله واما ان يكون لزوال العدم مدخل في زوال ذلك الجزء مقابلا لقوله وذلك الجزء اما ان يكون
موجودا محضا فكانه قال اما ان لا يكون لزوال العدم مدخل في زوال ذلك الجزء الذي ينعدم عمرو بزواله او يكون وكلا
القسمين بط اما الاول فلان انعدام ذلك الجزء لا يكون الا بزوال جزء من علة وجوده او بقائه وينتقل الكلام الى ذلك
الجزء بانه اما معدوم صار موجودا او بالعكس والكلام عليه وان موجودا صار معدوما وذلك لا يكون الا بانعدام شيء
مما يتوقف عليه وجوده وهلم جرا الى الواجب فيلزم انتفاء الواجب وهو مح وما يستلزم المح فيلزم لسبق لزوم وجود
زيد لتوقفه على المح مع ان الكلام في زيد الموجود واما الثاني وهو ان يكون لزوال العدم مدخل في زوال ذلك الجزء
فلان زوال العدم وجود ولنفرضه وجود بكر فيكون وجود زيد بعد تحقق مجموع ما يتوقف عليه من الموجودات موقوفا
على وجود بكر ضرورة توقفه على عدم عمرو الموقوف على زوال جزء علته الموقوف على وجود بكر بل نقول انا ما فرضناه مجموع
الموجودات التي يتوقف عليها وجود زيد لا يكون مجموعها ضرورة بقاء بكر الموجود لا يقال لم لا يجوز ان يكون
بكر من جملة تلك الموجودات لانا نقول لو كان بكر من جملة الموجودات التي فرضناها محققة لكان زوال عدم
ذلك الجزء متحققا لانه عبارة عن وجود بكر فيكون ذلك الجزء الذي فرضناه معدوما محققا متحققا ضرورة
زوال المعدوم بزوال عدمه فيلزم تحقق عدم عمرو ضرورة انتفاء جزء مما يتوقف عليه وجوده فيلزم تحقق وجود زيد
ضرورة وجود علته التامة بجميع اجزائها الموجودات والمعدومة وهو خلف لان التقدير انه تحقق جميع الموجودات التي
يتوقف عليها وجود زيد ولم يوجد زيد بناء على توقفه على عدم شيء فرضناه عمرا واذا ثبت بطلان توقف
وجود اي حادث بعد تحقق جميع الموجودات التي تنتهي اليها على عدم شيء ثابت قولنا كلما وجد جميع الموجودات
التي تنتهي اليها وجود زيد يوجد زيد وهي القضية التي ادعينا انها ثابتة وينعكس بعكس النقيض الى قوله
كلما لم يوجد زيد لم يوجد جميع الموجودات التي تنتهي اليها وجوده بل لا بد من عدم شيء منها وهذا معنى

كلما علم زيد لا يكون علمه الا بعدم شيء من تلك الموجودات التي تفتقر اليها وجوده ثم ينتقل الكلام الى علم
ذلك الشيء بانه لا يكون الا بعدم شيء مما يتوقف عليه وجوده وهلم جرا الى ان ينتهي الى الشيء الذي لا يكون بينه وبين
الواجب واسطة فعدمه لا يكون الا بعدم الواجب وهو محال واورد على الدليل على امتناع تركب علة وجود
الحادث من الموجودات والمعدومات شك من وجهين احدهما ان ثبوت المنفصلة المذكورة لا يوجب الا لزوم وجود
الحادث عند وجود جميع الموجودات التي تفتقر هو اليها من غير ان يبقى موقوفا على عدم شيء وهذا لا يوجب عدم تركب
علته التامة من الموجودات والمعدومات لجواز ان يتركب منها ويكون وجود جميع الموجودات المفتقر اليها مستلزما
للعدم الذي له مدخل في العلية ولا شك ان العدم المانع وخلافه علة الحادث فان قلت الشرطية المذكورة
يوجب وجوب وجود زيد على جميع اوضاع المعدوم وتقاديره فيثبت على التقدير ان لا يتحقق شيء من الاعدام
التي جعلتموها داخلة في العلة قلت انما يلزم ذلك لو كان عدم تحقق تلك الاعدام من الشفا ويل الممكنة
الاجتماع مع المعلوم وهو ممنوع لجواز ان يكون المعدوم اعني وجود جميع الموجودات المفتقر اليها مستلزما لتلك
الاعدام ويمتنع عدم تحقق اللازم مع تحقق الملزوم وثانيهما ان قوله ولو اثبت القضية المذكورة يلزم ان
كلما علم زيد لا يكون علمه الا بعدم شيء من تلك الموجودات انما هو لادخاله في اثبات الخلط وعلى تقدير
بوجه آخر وهو ان جملة ما ترتب عليه وجود الحادث لا يجوز ان يكون موجودات مع معدومات لان القضية المذكورة
مستلزمة لقولنا كلما علم زيد علم شيء من الموجودات المفتقر هو اليها المستندة الى الواجب وهو ممنوع لاستلزام
انتفاء الواجب لان علم ذلك الموجود يستلزم علم شيء مما يفتقر هو اليه من الموجودات وهكذا
الى الواجب فيكون علم زيد محالا مع ان الكلام في زيد الحادث المسبوق بالعدم بواسطة الاستناد
الى الواجب ان لم ينافي الامكان بالذات لكن لا يصح ان ما ينافيه الحدوث الزماني وهذا التقرير
يدل على ان الواجب وهو المعلول عند وجود العلة لا يكون علة الحادث موجودا محضا او الموجودا
مع معدوم فان قلت لم لا يجوز ان لا يكون من جملة تلك الموجودات فاعل ما لا اختيار يوجد الحادث في وقت
ما قلت لان الكلام انما هو على تقدير وجوب المعلول عند وجود العلة فعلى اي وقت اوجد المختار ذلك
الحادث اما ان يتحقق قبله جميع الموجودات التي يفتقر هو اليها ما في [illegible] ارادة او اختيارا او غير ذلك
ولم يوجد الحادث فلزم التخلف واما ان لا يتحقق فينتقل الكلام الى ذلك البعض الذي لم يوجد فلا حاجة
لابد ان يكون عند عدم شيء من الموجودات التي تفتقر هو اليها وهكذا الى الواجب فيلزم [illegible] انتفاء الواجب

لزوم

وهو ممنوع وقد يجاب عن هذا السؤال بان العلية تقتضي شدة المناسبة بين العلة والمعلول فلا يكون صدور
الجسمانيات مثلا من الواجب بلا كون وجود العلة مستلزما لوجود المعلول ولا شك ان الموجب اشد مناسبة بالموجب
من المختار فلا يفيض من الموجب الا الموجب وضعف هذا الكلام غني عن البيان ولا قد بطلت
الاقسام الثلثة ثبت انه لا بد على تقدير وجوب وجود العلة عند وجود العلة من ان يكون في جملة
ما يتوقف عليه وجود الحادث الحركات الفلكية على انها ازلية وعدم كل سابق منها بعد وجوده اللاحق
والكل مستند الى الواجب من غير ان يكون لها ابتداء والحركة امر غير قار الذات فيمتنع لامتناع
بقائها لا لارتفاع شيء من الموجودات التي تفتقر اليها حتى يلزم ارتفاع الواجب ومع لا يتم البرهان
على امتناع تركب علة الحوادث من الموجودات والمعدومات فلا يلزم ثبوت امور لا موجودة ولا
اجيب بانه لا يتصور الحركة الا بان يوجد اين اي كون في مكان او وضع فيعدم ويحدث اين او وضع آخر
فالاين او الوضع الاول ممكن البقاء فلو استند الى الواجب وجب بقاؤه فلا يحدث حركة اصلا
فان الماهية الغير القارة لا يكون اثرا للموجب والذات التي يمتنع زوالها كيف يوجب اثرا يجب زوالها
فان قيل الذات يكون علة لمطلق الحركة وهو امر مستمر دون افراده كيف يجب زوالها قلنا
ماهية الحركة ليست ماهية محققة والا لم يكن طبيعة المطلق مخالفة لطبيعة الافراد بل هي ماهية
اعتبارية ركبها العقل من حدوث كون ثم عدمه وحدوث كون آخر فان قيل يمكن ان يكون المطلق
باقيا بتجدد الافراد مع ان الافراد غير باقية قلنا نعم لكن لا يمكن ان يكون في طبيعة الافراد امتناع
البقاء وفي طبيعة المطلق امكان البقاء بل طبيعة الافراد والمطلق يكون على نهج واحد في الامكان
والامتناع وههنا طبيعة كل فرد تقتضي عدم البقاء فلا يكون للمطلق طبيعة نوعية موجودة
تحتها افراد فلا يكون المطلق معلول الموجب ولا افراده ايضا لامتناع بقائها كذا
ذكره المص وهو لا يدفع ما ذهب اليه الفلاسفة من استناد الحركات الى ارادة حادثة من النفوس
الفلكية لا الى بداية وتحقيق هذا المقام موضعه علوم آخر وقد يستدل على اثبات الواسطة بين الموجود
والمعدوم بان الايجاد ليس اعتبارا عقليا للقطع بتحققه سواء وجد اعتبار العقل او لم يوجد
ولا امرا محققا موجودا والا احتاج الى ايجاد آخر ولزوم التسلسل من جانب المبدا في الامور الموجودة
ويمتنع كون ايجاد الايجاد عينه ضرورة تغاير المحتاج والمحتاج اليه الجواب ان المعلوم قطعا هو ان
الفاعل

معدومة

او جد شيئا وهذا الايناني كون الايجاد امرا اعتباريا غير موجود في الخارج اذ لا يلزم من انتفاء مبدا المحمول
انتفاء المحمول في قولنا زيد اعمى فان الامر كذلك لو اوجد اعتبار العقل او لم يوجد مع ان العمى عدمي فاذا
قيل زيد عمرا صدق انه اوجد العقل ولم يصدق ان الايجاد معلوم بمعنى انه لم يوجد الفعل لكنه لا ينافي
في صدق قولنا الايجاد معدوم بمعنى انه ليس امرا محققا موجودا في الخارج **قوله** فان قيل تقرير السوال
على الطبق اي الاذهان انا نعني بالموجود والمعدوم ما لا يتصور معه الواسطة لان ما يمكن ان يتصور فهو
اما ثابت وهو الموجود او لا وهو المعدوم ولا واسطة بين النقيضين فالامر الذي سميتموه حالا
وجعلتموه واسطة بين الموجود والمعدوم ان كان له ثبوت فهو داخل في الموجود والا ففي المعدوم
وحاصل الجواب ان هذا غير صحيح لاستلزامه ورود المنع على بعض مقدمات دليلنا على امتناع
تركب علة الحادث من موجودات ومعدومات وهذا محمل عاقلا يجيب عن معارضة
الخصم بما ينافي كلامه لانه يلزم منها بطلان الدليل الذي اوردته على نقيض مطلوبكم والظاهر ان مثل هذا
الكلام لا يصدر عمن له ادنى تمييز فكيف ممن نسب اليه المدقق وهو علم التحقيق وعالم التدقيق ومنشاء
التوجيه والتوضيح ومنشئ التعديل والتنقيح بل توجيه السوال ان ما ذكرتم من الدليل على امتناع
كون علة الحادث موجودات محضة او معدومات محضة او مركبة من الموجودات والمعدومات دال
بعينه على امتناع ان يدخل فيها امور لا موجودة ولا معدومة لان المراد بالمعدوم نقيض الموجود اي ما ليس
بموجود ولا يخرج عن النقيضين فتلك الامور اما ثابتة فيكون موجودة او لا فيكون معدومة والمركب
منها ومن غيرها اما ان يكون موجودات محضة او معدومات محضة او مركبا من الموجودات والمعدومات
والكل باطل بعين ما ذكرتم من الدليل فاجاب بان دليلنا لا يجري فيما ذكرتم لورود المنع على
المقدمة القائلة بان كل الجزء الذي ينعدم عمرو بزواله اما ان يكون موجودا محضا او ما
ان يكون بزوال العدم مدخل في زوال الجواز ان يدخل في علة وجود عمرو امور لا موجودة
ولا معدومة بزعمنا كالايقاع والاختيار ونحو ذلك من الاضافيات فان جعلتموها داخلة
في الموجود والانم ان كل موجود ممكن فهو واجب بالنظر الى علته المستندة الى الواجب حتى يلزم
من انعدامه انعدام علته منتهيا الى الواجب لجواز ان يكون من جملة تلك الموجودات الاختيار
الذي هو منشأ الايقاع من غير ان يعلل الاختيار ومن غير ان يلزم الموجب بلا ايجاد بل الايلام

اي وقت شاده

الايجاب المحتاج الى احد المتنافيين وهي مستحيلة ممنوعة وانما جعلتموها داخلة في المعدوم فلا نسلم ان زوال
كل معدوم لا يكون الا بوجود ان العدم الذي هو عبارة عن وجود شيء ما حتى يلزم من زوال ذلك الجزء
المعدوم الذي هو اضافي زوال العدم بمعنى وجود بكر مثلا فيلزم الخلف وذلك لان الاضافيات
التي لا يدخل المعدوم في مفهوماتها كالابوة والاخوة والايقاع وتعلق القدرة والارادة ونحو
ذلك كلها معدومة على هذا التقدير وزوالها لا يكون بوجود شيء كما اذا انعلقت الارادة بشيء ثم انقطعت
ولا يخفى انه لو جعلت تلك الامور داخلة في المعدوم الموجود لم يمنع لزوم قدم الحوادث او انتفاء
الواجب على تقدير كون علة الحادث موجودات محضة الا انه لم يصرح به الا انه باق لازم اليه
من قوله لانا انه كل موجود يجب بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب ولان الواقع دخول
المعدوم في علة ما يفتقر اليه وهو الحادث حرفة افتقار الى عدم المانع **قوله** ضمنا اي ما يثبت
الدليل المذكور سابقا عن النقص ثبت توقف وجود الحادث على امور ليست موجودة ولا
وتلك الامور ممكنة فيجب استنادها الى علة لا محالة ولا يمكن استنادها الى الواجب بطريق الايجاب
لانها لو كانت ممتنعة في شيء من الازمنة لزم انتفاء الواجب لان انعدام الشيء بطريق الايجاب
يكون لا زماله وعدم اللازم يستلزم عدم الملزوم وان لم يكن منتفية في شيء من الازمنة لزم قدم
الحادث لاستنادها الى الواجب بواسطة الايقاع الذي لا ينتفي في شيء من الازمنة فان قيل يجوز
ان يتوقف على امور غير موجودة قلنا الكلام في تلك الامور كما في هذا الحادث ويلزم قدمها
فثبت ان مذهب الامور لا تستند الى الواجب بطريق الايجاب ولا يلزم من ذلك استغنائها
عن الواجب بل لا شك انها مفتقرة اليه بلا واسطة كايجاد المعلول الاول مثلا او بواسطة
الموجودات المستندة الى الواجب لكن على سبيل الصحة والاختيار دون الواجب لانها لو كانت
استنادها الى الواجب بواسطة الموجودات المستندة اليه على سبيل الوجوب لزم قدمها حرفة قدم الوسايط
ولزم قدم الحوادث فقوله لكن لا على سبيل الوجوب قيد لاستناد الموجودات الى الواجب متعلق
بقوله المستندة اليه واذا قد افتقرت تلك الامور الى الواجب مفصلا وتابعه اما ان يكون على
سبيل الوجوب او لا على سبيل الوجوب والوجوب اما ان يكون بطريق التسلسل بان يتوقف كل ايقاع
على ايقاع قبله الى نهاية والتسلسل باطل بالبرهان المذكور في موضعه واما ان يكون بكون ايقاع الايقاع عين
الايقاع

بطريق

ومعلم ان المراد في شرح
الكلام على تقرير هذا
الكتاب منه كل توجيه لهذا السوال
والجواب كنحو فلقد اجهدت فيه
كثيرا من الحذاق ففازوا بما علم
التعب الفهيم والحذاق وانتقى
بمعدومة
نو افتتن بالنص في الاشارة الى
تقررت لفظا الكلام وكثر الكلام
والله الموفق للمراد منه

بالذات حتى لا ينتهي الى ايقاعات غير متناهية ولهذا الايقاع ليس بيد بل لان العقل جازم بان ايقاع
اي درث مغاير للايقاع ايقاعه ولهذا الطرفان وان امكن تغيرتهما يمنع لاستحالة التسلسل في غير
الموجودات ويمنع مغايرة ايقاع الايقاع بالذات بل لا تغايره الا بالاعتبار ولكن القول بصدور الايقاع
عن العلة بطريق الاختيار دون الوجوب اظهر عند القول واجدر بالقبول فانا نجد من انفسنا ان المتحرك
يتوقع اثر كتبه علم وجوب ايقاعها بل مع تساوي الايقاع واللا ايقاع بالنسبة اليه ولا امتناع في ترجيح
المختار احد المتساويين وذلك لان الايقاع ليس بموجود كما انه ليس بمعدوم فلا يلزم من ثبوتها
مع العلة التامة وعدم ثبوتها اولى رجحان الممكن بلا مرجح يعني وجود الممكن بلا موجد ولا ايجاد
اذ لا وجود للايقاع بخلاف الحركة بمعنى الحاصل من المصدر وهي الحالة الثابتة للمتحرك في جزء من اجزاء
المسافة فانها موجودة فيجب وجودها على تقدير الايقاع لان العلة قد وجدت بجميع اجزائها من الامور
الموجودة والامور اللاموجودة واللامعدوم اعني الايقاع فلو لم يجب كان وجودها ترجيحا من غير مرجح
بمعنى وجود الممكن من غير موجد وايجاد والاظهر ان يقال انها تجب على تقدير الايقاع حذرا من
امتناع الايقاع بدون الوقوع فظهر الفرق بين الامر اللاموجود واللامعدوم كايقاع الحركة وبين
الامور الموجودة كالحالة التي هي الحركة فان الاول لا يجب مع علته التامة والثاني يجب قوله واعلم
ان اثبات الامر اللاموجود واللامعدوم كالاختيار والايقاع مخلص عن لزوم القول بكون الواجب
موجبا بالذات وموجب لكونه فاعلا بالاختيار اما الاول فلان القول بكونه موجبا انما يلزم
من جهة انه لو فعل بالاختيار لكان فعله جائز الترك فيلزم عدم الممكن مع وجود علته التامة وقد سبق
انه لا يلزم منه الرجحان بلا مرجح ولو منع تمام العلة بناء على ان الاختيار ايضا من جملة ما يتوقف عليه الفعل
ينتقل الكلام في الاختيار بانه اما قديم فيلزم قدم الحادث او حادث فيتسلسل الاختيارات او يلزم
قيام الحوادث بذات الله تعالى ولا مخلص عن ذلك على تقدير عدم اثبات اللاموجود واللامعدوم
الا بالتزام جواز وجود الممكن بدون وجوبه حتى ان الفعل يصدر عن الواجب على تقدير عدم اثبات
الامور اللاموجودة واللامعدومة اي لا يجب وجوده ما دام ذات الواجب بل يكون عدمه مع وجود
جميع ما يتوقف عليه وقد سبق ان هذا مستلزم للرجحان بلا مرجح اي وجود الممكن بلا موجد وايجاد
واما على تقدير اثبات الامور اللاموجودة واللامعدومة فلا يلزم القول بالايجاب لان من جملة ما يتوقف

267

عليه وجود الممكن الايقاع والاختيار والايقاع لا يجب ثبوته عند تحقق علته التامة فلا يلزم
من عدم وجوبه الى المذكور اعني الرجحان بلا مرجح بمعنى وجود الممكن من غير موجد اذ لا وجود للايقاع
والاختيار كما لا عدم لهما واما الثاني فلان عدة الامور لا يمكن استنادها الى الواجب بطريق الايجاب
لما يلزم من قدم الحوادث او انتفاء الواجب فيلزم استنادها اليه بطريق الاختيار فيكون الواجب
٤ فاعلا مختارا وهو المطلوب قوله الرابعة الرجحان بلا مرجح اي وجود الممكن بلا موجد باطل وكذلك الترجيح بلا مرجح
اي الايجاد بلا موجد باطل وذلك بديهي غني عن البيان واما ترجيح احد المتساويين او ترجيح
المرجوح فجائز واقع واستدل على ذلك بوجوه الاول انه اما ان لا يكون ترجيح اصلا او يكون للراجح
او للمساوي او للمرجوح والاولان باطلان فتعين الاخيران اما الاول فلانه لولا الترجيح
لما وجد ممكن اصلا لانه لا يوجد بدون الايجاد والايجاد ترجيح واما الثاني فلان الممكن لا يكون
راجحا الا بواسطة مرجح خارج عن ذاته لاستواء الطرفين بالنظر الى ذاته فلو جاز ترجيح الراجح
اي اثبات الرجحان فاما ان يثبت الرجحان الذي هو ثابت فيلزم اثبات الثابت وتحصيل
الحاصل وهو محال واما ان يثبت رجحان زائد على حاله من الرجحان فيكون كل ترجيح مسبوقا
بترجيح آخر وهو لا محالة يكون بمرجح فيلزم التسلسل في الترجيحات والمرجحات لا الى نهاية فيتوقف وجود
كل حادث الى امور غير متناهية فان قيل ان كان المدعى بطلان ترجيح الراجح في الجملة بمعنى انه
لا شيء من الترجيح ترجيح للراجح فلا يلزم من ثبوته عدم تناهي الترجيحات لجواز ان ينتهي الى ترجيح المساوي
او المرجوح اي الى ترجيح لا يكون قبله ترجيح وان كان المدعى بطلان انحصار الترجيح في ترجيح الراجح
بمعنى انه ليس كل ترجيح ترجيحا للراجح فلا يصح قوله والترجيح لا يكون الا للمساوي او المرجوح لانه لا يلزم
من بطلان انحصار الترجيح في ترجيح الراجح ثبوت انحصاره في ترجيح المساوي او المرجوح
قلنا مراده انه لا يكون الترجيح بالراجح الا للمساوي او المرجوح ويثبت به المطلوب وهو وقوع ترجيح
المساوي او المرجوح الا ان وجود الممكن مساو لعدمه نظرا الى ذات الممكن ومرجوح نظرا الى ما هو الاحرى
والسابق اعني عدم علة الوجود فانه علة للعدم فايجاد الممكن يكون ترجيحا للمساوي نظرا الى الذات
والمرجوح نظرا الى العلة الثالث لان الارادة صفة من شانها ان ترجح الفاعل بها احد
المتساويين على الآخر او المرجوح على الراجح والايجاد بالاختيار قد يكون ترجيحا من غير ذلك مرجح

فان قيل اختيار المختار احد المتساويين ترجيح بلا مرجح قلنا الارادة والاختيار لا يعلل بانه لم اختار هذا
دون ذاك لان الترجيح صفة ذاتية لها كما ان الايجاب لا يعلل بان الموجب لم اوجب هذا
دون ذاك فان قيل الترجيح يستلزم الرجحان ضرورة فترجيح المساوي او المرجوح يوجب رجحانه وهو
مع بالضرورة قلنا الممتنع هو رجحان المساوي او المرجوح ما دام المساوي مساويا والمرجوح مرجوحا
ضرورة امتناع اجتماع النقيضين اعني الرجحان وعدمه وعند ترجيح الفاعل اياهما لم يبقيا متساويين
والمرجوح مرجوحا لان معنى الترجيح اثبات الرجحان وجعل الشيء راجحا واخراجه عن حد التساوي
فضلا عن المرجوحية قوله وهو اي القضية البديهية وتذكير الضمير باعتبار الخبر وهو ان الرجحان
بلا مرجح باطل والعلم بوجود الواجب مبني على هذه المقدمة او البحث فيه اثر انه اشكال في وجه موجده
فان كان واجبا فهو المطلوب وان كان ممكنا فلا بد له من موجد ضرورة امتناع ترجيح احد طرفي الممكن بلا مرجح
فيتسلسل الكلام الى موجده فاما ان يتسلسل وهو محال او ينتهي الى الواجب وهو المطلوب وبهذا تظهر
صحة ما ذكره الشارح من ان هذا الاستدلال انما يبتنى على بطلان وجود الممكن بلا موجد لا على بطلان
ترجيح احد المتساويين باختياره فان قيل تعلق الارادة بوجود الممكن امر ممكن فيفتقر الى موجد
وتسلسل او يلزم وجوده بلا موجد قلنا الارادة الازلية عينه او الارادة ترجيح لذاتها او تعلق الارادة ليس
بموجود بل حال فلا يلزم وجود الممكن بلا موجد واعلم ان نزاع الحكماء انما هو في ترجيح احد المتساويين بغير
مرجح لا في ترجيح المختار احد المتساويين وجعله راجحا بالارادة قوله مع انه يعني لكن الاستدلال على
وجود الصانع بوجه لا يبتنى على بطلان الرجحان بلا مرجح بان يقال لا بد من وجود موجود لا يحتاج في وجوده
الى الغير قطعا للسلسلة لانه لو احتاج كل موجود الى غيره لزم التسلسل ان ذهب لا الى نهاية والدور ان
عاد الى الاول والدور نوع من التسلسل بناء على عدم تناهي التوقفات والاحتياجات فلهذا اكتفى
بذكره واقول الوجود الذي لا يحتاج في وجوده الى الغير لا يلزم ان يكون واجبا الا على تقدير امتناع الرجحان
بلا مرجح والا جاز ان يكون ممكنا ولا يكون وجوده من ذاته ولا من غيره بل يحصل بعد العدم بلا موجد
فلا غنية من هذه القضية وان لم يذكرها في اللفظ قوله وايضا يعني ان المتكلمين في مقام المنع لامتناع
ترجيح احد المتساويين والمانع كون المثال سندا للمنع اي لم لا يجوز ترجيح احد المتساويين كما في الهارب
من السبع حيث يسلك احد الطريقين المتساويين فان قيل كيف تمنع نفس المدعى قلنا بل هو منع لمقدمة الدليل على كون

الواجب موجبا بالذات فيجب على الحكماء اقامة الدليل على هذه القضية او على كونها بديهية واما ذكره
المحشي من انه يجب اقامة البرهان على وجود المرجح في المثال المذكور فخارج عن قانون التوجيه اذ على المستدل
البرهان على المقدمة الممنوعة لا على بطلان السند وان اورد المثال بطريق النقض كان على المتكلم
الدليل على تخلف الحكم فيه واثبات عدم الرجحان وليس للحكيم الا منع التساوي او عدم المرجح قوله
على انا نقول على سبيل التبرع باثبات سند المنع وبعد اثباته يصير نقضا للدعوى الحكمية وتوضيحه
ظاهر والحاصل ان القول بالاحتياج الى مرجح في نفس الامر باطل قطعا واكثر ما يكون الطريق الذي يختاره
الهارب مرجوحا ولا ان مرجحا لكونه مشتبها اكثر فبقي الاحتياج الى مرجح بحسب علم الفاعل واعتقاده
فاذا اعتبر في المثال المذكور انه لا علم بالرجحان فقد حصل الغرض وهو عدم المرجح في علم الهارب
واعتقاده وفيه نظر لان عدم العلم بالرجحان في اعتقاده لا يستلزم عدم الرجحان في اعتقاده
لجواز ان يكون راجحا في اعتقاده وهو لا يعلم ذلك ولا يلاحظه فان قلت قد سلم المحشي بطلان الترجيح
بلا مرجح فكيف صح منه اثبات عدم المرجح في المثال المذكور قلت يعلم مما تقدم ان المسلم هو بطلان الايجاد
بلا موجد والمدعى في المثال المذكور عدم المرجح عن الفاعل واختياره به الذي يصير احد المتساويين
راجحا ليوثر الفاعل قوله فيعلم مما تقدم انه لا امتناع في ترجيح احد المتساويين بل هو واقع وانه لا ممتناع
في ثبوت الايقاع من المختار تارة وعدمه اخرى من غير مرجح وان الممتنع انما هو وجود الممكن بلا موجد
فيجب ان يكون هذا هو المراد بالقضية المتفق عليها بين العقلاء وهو امتناع الرجحان بلا مرجح
فالرجحان هو الوجود لا حالة للممكن قبل الوجود بها يكون اقرب الى جانب الوجود لانه ح يكون معدوما
فلا يكون جانب الوجود وانما يترجح عند تحقق الوجود وزوال العدم ولهذا اختار الاتيان بتخصيص
الرجحان بالوجود وليس كما ينبغي بل العدم ايضا كذلك فانه يترجح بعد علة الوجود فكما ان وجود الممكن
بلا علة الوجود مح كذلك عدمه بلا علة العدم وهو عدم علة الوجود مح قوله لو عرفت هذه المقدمات
الاربع فنقول في الجواب عن الدليل المذكور على ان فعل العبد ليس باختياره ان اراد بالفعل في قولكم
ان توقف فعل العبد على مرجح يجب وجود الفعل عنده وهو المرجح اما المعنى الحاصل بالمصدر كالحالة
التي يكون للمتحرك في اثناء الحركة بعرض من ابتداء المسافة واما نفس المعنى الذي وضع المصدر بازائه
وهو الاحداث والايقاع كايقاع تلك الحالة فان اريد الاول فلا يفيد الا عدم اختيار العبد في فعله بمعنى

ممتناع

أما على تقدير عدم توقف وجود الممكن على وجوبه فظاهر لأن الجيد انما كان يلزم من الوجوب وعدم بقاء الاختيار
وهذا التقدير من اقرب الى الاحتياط قيلا يتوهم ثبوت الحكم على شيء من التقديرين واما على تقدير توقف
وجود الممكن على وجوبه فلجواز ان يكون المرجح من الفاعل باختيار ع قولكم ينقل الكلام الى الاختيار وانه باختيار
فيلزم التسلسل او لا باختيار فيلزم الاضطرار قلنا هو باختيار ع ولا نم لزوم التسلسل لجواز ان يكون
احتيا والاختيار عين الاختيار او منقول للكسب عند وهو المرجوح لجواز توقفه على امر آخر ليس بمعدوم
ولا موجود ووجه المرجح التام اى وجود ما يتوقف عليه لا ينافي التوقف على كيفية ما ليس بموجود
ولا معدوم كالايقاع فان قيل ينقل الكلام الى صدور الايقاع عن الفاعل قلنا يجب بطريق التسلسل في الانتفاع
بناء على انها ليست موجودة حتى تستحيل بل يمنعها بطريق عدم التسلسل لما على ان ايقاع الايقاع مثلا ليس
بطريق الايجاب بل بطريق الصحة والاختيار فان الايقاع وعدمه متساويان بالنظر الى اختيار الفاعل
فهو مختار في الايقاع اى وقت شاء ترجيحا لاحد المتساويين باختياره وان اريد الآلة الى الفعل
بمعنى الايقاع فلا نجد ايضا لانه يصدر عن فاعله لا بطريق الوجوب لو لا يلزم من ذلك الرجحان
بلا مرجح بمعنى وجود الممكن بلا موجد له او لا وجه للايقاع واعلم ان شيئا المحقق ههنا الى ابطال طريق
التسلسل ورجحان طريق عدم الوجوب اعتمادا على ما سبق في المقدمة الثالثة قوله فالآن حيثما رع
الى اثبات ما هو الحق قد ورد في الحديث ان القدرية مجوس هذه الامة والمجوس قائلون بالهين
احدهما مبدأ الخير والآخر مبدأ الشر وهذا يلائم القول بكون خالق الشر والقبيح غير الله وايضا
قائلون بان الله تعالى خلق شرا ثم يتبرأ عنه كخلق ابليس وهذا يلائم القول بكون الله هو خالق للشرور
والقبائح مع انه لا يرضاها فهذه بين الاعتبارين القدرية كلا من الطائفتين الاولى والمحققون من اهل
السنة على نفي الجبر والقدر واثبات امر بين الامرين وهو ان المؤثر في فعل العبد مجموع خالق
الله تعالى واختيار العبد لا اول فقط ليكون جبرا ولا الثاني ليكون قدرا والمصنف رد على ذلك بدليلين الاول
حاصله انه يثبت بالوجدان ان للعبد قصدا واختيارا في بعض الافعال وان ذلك القصد
والاختيار لا يكفي في وجود ذلك الفعل لانه لا يقع مع تحقق جميع الاسباب التي من العبد وقد يقع من غير
تحقق كل الاسباب التي من عنده فعلم انه حاصل بخلق الله تعالى اياه عقيب ارادة العبد وقصده الجازم
بطريق جري العادة بان الله تعالى يخلق عقيب قصد العبد ولا يخلقه بدونه وباقي الكلام تنبيه على

تلك المقدمات وتوضيح لها ولقائل ان يقول خوارق العادات وعدم وقوع المرادات مع توفر الدواعي
وسلامة الاسباب لا ينافي كون العبد هو الموجد بفعله الاختياري لجواز ان يكون المؤثر قدرته واختياره
لكن بشرط ان لا يريد الله عدم وقوع الفعل حتى لو اراد العبد شيئا واراد الله تعالى خلافه يقع مراد الله تعالى البتة
لا مراد العبد لانتفاء شرط تأثيرها فلا يلزم من ذلك ان يكون فعله بخلق الله تعالى على ما هو المدعى قوله
وان لم يكونا صادرين عنا لا يكون الارادة التي هي شوق هذا الكلام غير صالح للالزام فان المحققين على ان
الارادة في الحيوان شوق الى حصول المراد وداع يدعو الى تحصيله لما تصور او تخيل من ملائمته وملكه
من انه يجب ان لا يقع فرق بين الاختيارية والاضطرارية التي ثبتت ان البهائم ليس يلازم لان المراد
بالاختيار ما يكون مع صحة تعلق الارادة به يصح تعلق القدرة وستعرف ان الفعل قد يكون
متعلق الارادة دون القدرة وبالعكس قوله يفرق في الاختيارات من ما يقدر على تركه
ولا ما لا يقدر فان قيل هذا والاختياري ما يمكن فيه من الفعل والترك قلنا نعم ولكن قد ينضم
اليه ما يمنع التمكن كميل الانتقال الى المركز طبعا في صدور الانحدار للميت وهو الخروج من الارض وكذا
نرى في الترك بين ما يقدر على فعله كترك الحركة في ارض مستوية وما لا نقدر على فعله كترك الحركة الى البناء
العالي وايضا قد يجد في الفعل الاختياري باعثا عليه وداعيا اليه من النفس كالمشي الى المحبوب بخلاف
المشي الى مكروه قوله كقطع مسافة بعيدة في طرفة عين لا نزاع في جواز ذلك على الانبياء وقد تواتر عن الاولياء
ايضا الا ان الغرض تعذر انتفاعها منكر وانه قوله هو القصد جواب سؤال تقريره ان قصد العبد اضطراري
لا اختياري لانه انما حصل بخلق الله تعالى من غير اختيار للعبد والا لتسلسل الاختيارات فاجاب
بان القصد مخلوق الله تعالى بمعنى استناده لا على سبيل الوجوب الى المخلوقات الموجودة كالقدرة
مثلا لكنه من الامور اللاموجودة واللامعدومة والكسب عنده هو ما يتوقف عليه لا لو كان القصد
الذي هو صرف القدرة الى الفعل مخلوقا لله تعالى قصدا لكان الفاعل مضطرا الى الفعل غير متمكن من الترك
وهذا ينافي خلق القدرة التي من شأنها التمكن من الفعل والترك وللقائل ان يقول لو كان الاستناد
الى المخلوقات الله تعالى لا على سبيل الوجوب كافيا في كون الفعل مخلوقا لله تعالى فلا نزاع لاحد
في كون فعل العبد مخلوقا لله بهذا المعنى ضرورة استناده الى العبد الذي هو المخلوق وهذا لا ينافي
كون العبد موجدا او مؤثرا في الموجودة كما حصل من الايقاع والكلام فيها كما مر في المقدمة الثانية

قوله برهان آخر ملخص هو الدليل الثالث وحاصله انا نعلم بالوجدان ان للعبد صفة اى فعلا بالاختيار و صنعه
يجب ان يكون فيه امرا موجودا ولا معدوما لانه امر موجود لا صنعة فيه اما ان يكون بلا واسطة او بواسطة وجوب ذاتي
او بواسطة عدم شرع والاقسام كلها باطلة اما الاول فلان وجود ذلك الشرع يجب عند تمام علته فلا يتصور صنع
العبد فيه الا بتأثير الاختيار وان اما الثانى فلان وجود ذلك الامر الذى يكون الصنع بواسطته يجب بالموجودات
المستندة الى الواجب فيخرج من صنع العبد من حيث كونه واجبا واما الثالث فلان ذلك العدم ان كان
عدما سابقا فلو قديم لا صنع وان كان عدما لاحقا لتوقف على زوال شيء من العلة التامة الموجودة
وذلك الجزء لما كان موجودا كان واجبا بالاستناد الى الواجب فيمتنع للعبد ازالته وان كان لزوم العدم
موقوفا على زوال العادة المحذور لان زوال العدم وجود وجود فيكون بواسطة وجود شيء وهو واجب بواسطة
الموجودات المستندة الى الواجب فيخرج من صنع العبد فتعين ان صنع العبد لا يكون الا امرا لا موجودا
ولا معدوما وذلك الامر لا يجب بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب ولا يخرج عن صنع العبد
لصنع العبد لا يكون الا امرا لا موجودا ولا معدوما وذلك الامر لا يجب بواسطة الموجودات المستندة
الى الواجب ولا يخرج عن العبد فلم يبق لصنع العبد اثر اصلا ويلزم منه بطلان ما ثبت بالوجدان
ثم ذلك الامر لا يجوز ان يكون هو الايقاع والايجاد الذى يجب عنده الفعل البتة حتى يكون العبد
موجدا لذلك الشيء متوقف على امور لا اثر للعبد فيه وهو ما كوجود العبد وقدرته وسلامة الآلة
وكذلك فتعين ان ذلك الامر اللاموجود لا معدوم الصادر عن العبد لا يجب عنده وهو الامر
المسمى بالكسب حاصل منه ويخلق الله وكل منهما مقرون بقدرة الآثم في الخلق مع انوار القادر
بايقاع المقدور وفي الكسب لا يصح وايضا في الخلق يقع الفعل المقدور لا في محل القدرة وفي الكسب
يقع المقدور في محل القدرة مثلا حركة زيد وقعت بخلق الله في غير من قامت به القدرة وهو
زيد ووقعت بكسب زيد في المحل الذى قامت به قدرة زيد وهو نفس زيد وايضا حاصله ان
الخالق ايجاد الفعل في امر خارج من ذاته واثر الكاسب صفة في فعل قائم به هذا ولكن
لقائل ان يقول وجوب الفعل بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب لا ينافي كونه
مقدورا للعبد ومخلوقا له لجواز ان يكون استناده بواسطة قدرة العبد وارادته التى هى من المرجح
الترجيح والايجاد وايضا الوجوب بالقدرة والداعى لا ينافى تعلق اصل القدرة باصل الفعل الممكن

بيان رد هو بطلان ما ثبت بالوجدان

ولا يخرج عن صنع العبد

وكونه مخلوقا للقادر والقائلون بان فعل العبد بخلقه وارادته لا ينازعون في توقفه على امور لا دخل لها
كايجاد العبد واقداره وتمكينه ونحو ذلك واعلم ان ملخص كلام بعض المحققين في هذه المسئلة انه
لا شك ان بعض افعال الحيوان لا شعور له بها كالنمو وهضم الغذاء وبعضها مشعور به لكن ليس بارادته
كمرضه وصحته ونومه ويقظته وبعضها ما له قصد الى صدوره وصحة الدور غير القصد لانه ربما يصح
صدور فعل لا بقصده وربما يقصد ما لا يصح صدوره عنه فصحة القصد ودون الصدور هى المسمى
بالقدرة ومتى لا يكفى في الصدور الا بعد ان يترجح احد الجانبين على الآخر والترجيح انما هو بالقصد
الذى هو المسمى بالارادة او بالداعى وعند القدرة والداعى يجب الصدور وعند فقد احدهما يمتنع القول
بصدور الفعل عن القادر من غير ترجيح احد الطرفين تمسكا بالامثلة الجزئية باطل فان الترجيح بالعلم غير العلم
بالترجيح وهو انما يحتاج الى وجود المرجح لا الى العلم به وكل فعل يصدر عن فاعله بسبب حصول قدرته
وارادته فهو باختياره وكل ما لا يكون كذلك فليس باختياره وسؤال ان يقال انه بعد حصول القدرة والارادة
كل العدم على الترك كقول من يقول ان الممكن بعد وجوده ممكن ان يكون معدوما حال وجوده ثم حصول
قدرته بل القدرة ان ينتهى الى اسباب لا يكون بقدرته دفعا للتسلسل ولا شك ان عند الاسباب يجب الفعل
وعند فقدها يمتنع فالذى ينظر الى الاسباب الاول ويعلم انها بقدرة العبد ولا بارادته يحكم وهو غير صحيح مطلقا
لان السبب القريب للفعل هو القدرة للعبد وارادته والذى ينظر الى السبب القريب يحكم بالاختيار وهو ايضا
ليس بصحيح مطلق لان الفعل لم يحصل بكل الاسباب كلها مقدورة ومرادة وهو ان لا جبر ولا تفويض ولكن امر
بين الامرين قوله ثم اختلاف الاضافات لما جعل الافعال كلها مخلوقة لله تعالى واشكل ان منها ما هو قبيح
والله تعالى منزه عن القبائح حاول التفصى عن ذلك بان الحسن والقبح والطاعة والمعصية اعتبارات راجعة
الى الكسب دون الخلق فيستند الى العبد لا الى الله تعالى وذلك لان خلق المعصية ليس بمعصية وخلق القبيح ليس
بقبيح بل ربما يتضمن مصالح وانما القبيح كسب المعصية والقبيح فلا قبح من الله تعالى خلقها وقبح من العبد
كسبها قوله فقوله ان الاتفاقى والاضطرارى لا يوصفان بالحسن والقبح غير مسلم منع للمقدمة الثانية
ثم دليل الخصم هو ان فعل العبد جبرا اختيارى ولا شيء من غير الاختيارى بحسن او قبح واثبت بانها مقدمة
مسلمة عند الخصم فلا وجه لمنعها ولا حاجة اليها لان جميع المباحث السابقة انما كان لتحقيق منع المقدمة
الاولى والتفصى عما ورد من الدليل عليها وبيان انه لا يمتنع ان يكون فعل العبد اختياريا واجبا من
ذلك

سلـ
تقايضه

يوضحه سند المنع بصفات الله تعالى وانه يحمد عليها ولكان الآن ان وتناقضا لحسنه حيث يحمد عليها ويذم ولدعاه
التناقض في كلام الاشعري حيث جعل كل افعاله حسنا وكل تحريماته قبيحا مع انه قرر في اول الفصل ان النزاع
في الحسن والقبح بمعنى استحقاق المدح او الذم في الدنيا والثواب والعقاب في الآخرة ولا ادري كيف
ذهب على المحشي ذلك سندا للمنع ما ذكرتم اورد ما هو مذهب الاشعري على سبيل الترديد والاحتمال بقوله
وان عنى انه لا يكون في معرض ذم وهو ما ذهب اليه الاشعري من ان الفعل ليس لذاته او لصفته
من صفاته بحيث يحكم العقل بان فاعله يستحق في الدنيا المدح او الذم وفي الآخرة الثواب او العقاب
بل كل ما نص الشارع به او بدليله على استحقاق المدح والثواب بحسب الذم والعقاب فقبيح وليس
للمخالف دليل يعتد به ولا منع يعول عليه وما ذكره المحشي من تلفيق العبادات وتحقيق الاعتقادات
وتعديد الاشياع وتكثير الاوزاع فلعله عند الاشعري كحرثة باب او كطنين ذباب **قوله** من درايه الصواب من
درايته **قوله** وعند بعض اصحابنا بناء على كون حسن بعض الافعال وقبحه عقليين لوجهين احدهما الاول ان تصديق
اول الاخبارات من ثبت نبوته واجب عقلا وكل واجب عقلا فهو حسن عقلا اما الصغرى فلانه لو كان
شرعا لتوقف على نص آخر بوجوب تصديقه فالنص الثاني ان كان وجوب تصديقه بنفسه لزم توقف الشيء على نفسه
وان كان بالنص الاول لزم الدور وان كان بنص ثالث لزم التسلسل واما الكبرى فلان الواجب عقلا اخص من الحسن
عقلا على ما لا يخفى ويلزم من ذلك ان يكون ترك التصديق حراما عقلا فيكون قبيحا عقلا وثانيهما ان وجوب
تصديق النبي عم فيما اخبر به موقوف على حرمة كذبه اذ لو جاز كذبه لما وجب تصديقه وحرمة كذبه عقلية اذ لو
شرعية لتوقف على نص آخر وسوابقها مبني على حرمة كذبه فاما ان يثبت بذلك النص فيتوقف على نفسه
او بالاول فيدور او بثالث فيتسلسل والحرمة العقلية تستلزم القبح العقلي ويلزم من ذلك ان يكون صدقه واجبا
عقلا والجواب ان وجوب التصديق وحرمة الكذب بمعنى جزم العقل بان صدقه ثابت قطعا وكذبه
ممتنع من الادلة القطعية مما لا نزاع في كونه عقليا كالتصديق بوجود الصانع واما بمعنى استحقاق الثواب او العقاب
في الاجل فيجوز ان يكون ثابتا بنص الشارع على دليله وهو دعوى النبوة واظهار المعجزة فانه بمنزلة
نص على انه يجب تصديق كل ما اخبر به وتحريم كذبه او بحكم الله القديم بوجوب اطاعة الرسول غاية ما في الباب
ان ظهوره يتوقف على تكلم النبي عم بعد ما ثبت صدقه بالدليل القطعي وكذلك امتثال اوامر النبي
ان وجب عقلا فهو المط وان وجب شرعا لتوقف على امر الشارع وجوب امتثال الامر بالامتثال ان كان بالامر الاول لزم الدور
والاشد

275

والجواب ان الوجوب بمعنى اللزوم العقلي ثابت بالادلة القطعية وبمعنى استحقاق الثواب على الفعل والعقاب
على الترك ثابت بنص الشارع على دليله كما مر وبقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول بعد علم وجوب الامتثال
بمعنى اللزوم العقلي الذي هو غير المتنازع فيه كما علم تصديق ما قامت عليه الحجة القطعية من مسائل الكلام
ثم استحقاق الثواب والعقاب امر آخر يثبت بحكم الشارع وهو يثبت في الاعتقاديات **قوله** فان الاصلح واجب
لا خفاء في انه لا معنى للوجوب عليه بمعنى الثواب على الفعل والعقاب على الترك فلا يتصور الحسن والقبح بم
بالمتنازع فيه فان قلت فما معنى الخلاف في انه يجب على الله تعالى شيء ام لا قلت معناه انه هل يكون
بعض الافعال الممكنة في نفسها بحيث يحكم العقل بامتناع صدوره او لا صدوره على الله تعالى كرعاية ما هو اصلح
العباد وكقبول الشفاعة واخراج الفاسق عن النار ونحو ذلك **قوله** وعندنا الحاكم بالحسن والقبح هو الله تعالى
لا يقال هذا مذهب الاشاعرة بعينه لانا نقول الفرق بين الحسن والقبح عند الاشاعرة لا يعرف الا بعد
كتاب ونبي معه وعلى هذا المذهب قد يعرفهما العقل اما بلا كسب كخلق الله تعالى علما ضروريا بهما كحسن
تصديق النبي عم وقبح الكذب الضار واما مع الكسب كالحسن والقبح المستفادين من النظر في الادلة
وترتيب المقدمات وقد لا يعرفان الا بالنبي والكتاب كاكثر احكام الشرع **قوله** بطل التوليد وهو ان يحصل
الفعل عن فاعله يحصل فعل آخر كحركة المفتاح والمبتغى ان يكون ذلك بدون توسط فعل آخر كحركة اليد
ولا توليد عند اهل السنة لاستناد الافعال كلها الى الله تعالى بلا واسطة بمعنى انه تعالى خالقها وموجدها فحصول
العلم عند عقيب النظر الصحيح عندهم يكون بخلق الله تعالى عادة بمعنى انه لا يمتنع ان لا يحصل والعادة
هو تكرار الفعل ووقوعه دائما او اكثريا وعند الحكماء بطريق الوجوب بمعنى ان النظر الصحيح بعد الذهن
لفيضان النتيجة عليه فيجب حصولها عن مبدأ عام الفيض والفاعل وعند المعتزلة بطريق التوليد بمعنى
ان العقل يتولد العلم وتوجيه بواسطة ترتيب المقدمات على ما قرر عندهم من انه يستند بعض الحوادث
الى غير الباري تعالى وقد يقال ان النظر الصحيح هو الذي تولد النتيجة وما ذكره المحشي اقرب وانسب بتسميتهم
التوليد بايجاد الفاعل فعلا بتوسط فعل آخر **قوله** ثم ذلك الشيء لغلطة ثم اثبات ان ان الشيء الذي
لاجله حسن الفعل او القبح يجب ان يكون بالآخرة يكون بالاولى حسنا بعينه او قبيحا بعينه اذ لو توقف
حسن كل شيء على حسن شيء آخر لزم التسلسل بمعنى وجود اشياء غير متناهية نظرا الى حسن الاشياء وبمعنى ترتيب
امور غير متناهية نظرا الى الحسن **قوله** يجب ان يعلم المركب المشتمل على حسن او قبح اما ان يكون حسنا بجميع
وصفه

اجزائه او بعضها مع قبح البعض الآخر او بدونه واما ان يكون قبيحا بجميع اجزائه او بعضها مع حسن البعض الآخر
او بدونه فالمص خص الحسن باعتبار جزئه بالقسم الاول اعني ما يكون حسنا بجميع اجزائه ثم فسره بما يشمل القسم الثالث
ايضا اعني ما يكون بعض اجزائه حسنا وبعض اجزائه لا حسنا ولا قبيحا فصار الحاصل ان الحسن باعتبار
جزئه ما لا يكون شيء من اجزائه قبيحا بعينه ولم يتعرض الى جانب القبيح والظاهر ان ما يكون بعض اجزائه
وبعضها قبيحا يجعل من جنس القبيح تغليبا لجانب القبح والحرمة ولا يخفى انه لو كان الشيء بجميع اجزائه
حسنا كان حسنا بعينه وجعله حسنا باعتبار الجزء انما هو بمجرد اصطلاح ولكن القبيح ينقسم خمسة اقسام
لانه اما ان يكون قبيحا لذاته اولا والثاني اما ان يكون قبيحا بجزئه او لا والاول خارج عنه وكل من الجزء والخارج
اما محمول او غير محمول وما سبق من ان الحسن والقبح يكون لذاته او لعينه من صفاته انما هو في بعض الافعال
فلا ينافي ثبوته في بعض الافعال باعتبار امر خارج غير محمول كالصلوة للوضوء قوله وانما اطلق لما ذكر
ان الحسن بمعنى في نفسه يتم الحسن بعينه والحسن بجزئه وورد عليه ان هذا انما يصح في الحسن بجزئه من ان جزء
الشيء معنى كان فيه ولا يصح في الحسن بعينه اذ ليس ذات الشيء معنى فيه فاجاب اولا بانه مجرد
اصطلاح وكانه تغليب باعتبار ان عامة الاشياء يكون حسنها باعتبار الاجزاء وثانيا بان الكلام
في الافعال الموجودة الصادرة عن فاعلها وهي لا محالة يكون جزئيات متحققة مركبة من الشخص
ومن المعنى الكلي الحسن لذاته كالعبادة مثلا فبالنظر الى هذا المركب الاعتبار يكون الحسن
راجعا الى جزئه الذي هو المعنى الكلي والمذكور في كتب القوم ان المراد بالحسن لمعنى في نفسه انه يتصف بالحسن
باعتبار حسن يثبت في ذاته سواء كان بعينه او بجزئه بخلاف الحسن بغيره فانه يتصف بالحسن بثبوت
في غيره وهذا قريب مما يقال ان الدار حسنة في نفسها اي مع قطع النظر عن الامور الخارجة عنها قوله والتوفيق
بين الجزء فالمستدل على ان الحسن والقبح العقليين بانه لو حسن الفعل او قبح لذاته لما اختلف بان يكون الفعل حسنا
تارة وقبيحا اخرى لان ما بالذات يدوم بدوام الذات واللازم باطل لان شكر المنعم حسن بخلاف غيره والكذب
قبيح ثم يحسن لما فيه عصمة نبي من ظالم فاشار الى جوابه بان الحسن والقبح لذاته فيما يختلف باختلاف
الاضافات هو المجموع المركب من الفعل والاضافة فالفعل جنس والاضافات فصول مقومة للانواع
والحسن والقبح لذاته هو الانواع لا الجنس قوله اما الاول اي المأمور به الحسن لمعنى في نفسه فثلثة اضرب
لانه اما ان يكون شبيها بالحسن لمعنى في غيره اولا والثاني اما ان يقبل سقوط التكليف اولا وانما جعل

الشبيه بالحسن لمعنى في غيره مقابلا للذين القسمين نظرا الى انه لا ينقسم الى ما يحتمل السقوط وما لا يحتمله بل كله
يحتمل السقوط وقد يقال بان المراد به ما يكون حسنه لكونه اتيانا بالمأمور به لا لذاته ولا لجزئه بخلاف الاول
وليس بمستقيم لان الاتيان بالمأمور به حسن لذاته او لجزئه بهذا الاعتبار يصح جعله من اقسام الحسن
لمعنى في نفسه ثم عبارته في الكلام انه اما ان يقبل سقوط الوصف ولا والظاهر ان هذا الوصف اي كونه
الكون حسنا بمعنى في نفسه واعترض عليه بان الساقط في حال الاكراه هو وجوب الاقرار حسنه
حتى لو صبر عليه حتى قتل كان ماجورا والايمان حسنه كان بالامر فيسقط لا محالة وهو لا ينافي كونه حسنا
باعتبار امر الندب لانا نقول هذا مذهب الشوافع وسيصرح المص بنفيه وعندنا ليس الحسن بالامر بل ان
الامر بالفعل لكونه حسنا لذاته او لغيره قوله واعلم ان المنقول عنه وذهب بعضهم الى ان الاقرار باللسان
ليس جزءا من الايمان وانما هو شرط لاجراء الاحكام الدنيا حتى من صدق بقلبه ولم يقر بلسانه
مع تمكنه من ذلك كان مؤمنا عند الله وغير مؤمن في احكام الدنيا كما ان المنافق لما وجد منه
الاقرار دون التصديق كان مؤمنا في احكام الدنيا كافرا عند الله وتمسكوا على ذلك بان حقيقة
الايمان هو التصديق وانه عمل القلب وبان من اركان الايمان يوصف به عمل المحقق وان انقض
الاقرار وذهب بعضهم الى ان الاقرار جزء من الايمان تمسكا بظواهر النصوص الدالة على كون كلمة الشهادة
من الايمان وبان النبي عم كان يأمر بها ويكتفي ويجعلها اتم من الاعمال الا ان الاقرار جزء له شائبة
العرضية والتبعية وفي حال الاختيار يعتبر جهة الجزئية حتى لا يكون تارك الاقرار مع تمكنه مؤمنا
وفي الاضطرار يعتبر جهة العرضية والتبعية فيحكم بايمان من صدق ولم يتمكن من الاقرار واما ان ركن
الشيء كيف يسقط ولا يسقط فيجيء جوابه ولقد طال النزاع بين اهل ... وبعض معاصريه في تفسير التصديق المعتبر
في الايمان وانه التصديق الذي قسم العلم اليه والى التصور في اوائل المنطق ام غيره وكتب انه يعلم
ان معناه هو الذي يقال له بالفارسية گرويدن وهو المراد بالتصديق في المنطق على ما صرح به
ابن سينا وحاصله الاذعان والقبول لوقوع النسبة او لا وقوعها وتسميته تسليما زيادة توضيح للمقصود
وجعله مغايرا للتصديق المنطقي وهم وحصوله للكفار ممنوع ولو سلم في البعض يكون كفره باعتبار
جحوده باللسان واستنكافه عن الاذعان وعدم رضائه بالايمان وكثير من اعتقادهم الموقن
يكفر بما يصدر عنه من امارات الانكار وعلامات الاستنكار فان قيل فعلى هذا يكون التصديق من
الكيفيات

دون الافعال الاختيارية فكيف يصح الامر بالايمان قلنا باعتبار اشتماله على الاقرار وعلى صرف القوى وترتيب
المقدمات ورفع الموانع واستعمال الفكر في تحصيل تلك الكيفية ونحو ذلك من الافعال الاختيارية كما يصح الامر
بالعلم واليقين ونحو ذلك وذكر المص ان التصديق امر اختياري هو نسبة الصدق الى المخبر اختيارا حتى
لو وقع في القلب صدق المخبر ضرورة من غير ان ينسبه اليه اختيارا لم يكن في ذلك تصديقا ونحن لو قطعنا النظر
عن فعل اللسان لا نفهم من نسبة الصدق الى المتكلم الا قبول حكمه والاذعان له وبالجملة المعنى الذي
يعبر عنه بالفارسية بكرويدن من غير ان يكون اختياريا في نفس ذلك المعنى فان قيل لم جعل الاقرار
الذي هو فعل اللسان داخلا في الايمان بخلاف اعمال سائر الاركان فجوابه ان الايمان وصف للانسان
المركب من الروح والجسد والتصديق عمل الروح فجعل عمل شيء في الجسد ايضا داخلا فيه تحقيقا
بكمال اتصاف الانسان بالايمان وتعين فعل اللسان لانه المتعين للبيان والاظهار لما في الباطن
بحسب الوضع ولهذا جعل الحمد لله الذي هو فعل اللسان راس الشكر وفي التمثيل بالايمان اشارة
الى ان المامور به الحسن اعم من ان يتوقف ادراك العقل حسنه على ورود الامر به اولم يتوقف فان حسن
الايمان ثابت قبل الامر به يدرك بالعقل نفسه قوله كالزكوة يريد ان اعلى درجات الحسن في التصديق
الذي لا يسقط بحال ثم في الاقرار الذي هو ركن من الايمان لكنه يحتمل السقوط ثم في الصلوة
لا يحتمل السقوط وليست ركنا له لكنها حسنة بعينها بحيث لا يشبه الحسن لغيره ثم الزكوة والصوم
والحج فانها مع احتمال سقوطها وعدم ركنيتها يشبه الحسن بغيره فالصلوة حسنة بعينها كونها
تعظيما للباري وشكر المنعم وعبادة لمن يستحقها لا يقال حسنها بواسطة استحقاق المعبود
ولهذا الحسن لغيره لانا نقول هذا لا ينافي الحسن بعينها بل يؤكده الا يرى ان الايمان بالله حسن
بعينه بخلاف غيره والكفر بالله قبيح وبالجبت والطاغوت حسن بعينه فالمتصف بالحسن هو
الافعال المضافة التي ورد الامر بها الا ان منها ما يحسن بالنظر الى نفس الفعل المضاف كالايمان
والصلوة المامور بهما ومنها ما يحسن بغيره بان يكون المقصود الاصلي بالامر هو ذلك الغير
لا نفس الفعل المضاف كالجهاد والوضوء واما الزكوة والصوم والحج فكل منها حسن بمعنى في نفسه
لكنه يشبه الحسن بالغير وتحقيق ذلك انه حسن بالغير الا انه لا اعتبار بذلك الغير حتى انه
في حكم العدم فصار كل منها حسنا لا بواسطة امر فصار بهذا الاعتبار من قبيل الحسن في نفسه كما هنا

مقامان احدهما ان هذه الافعال ليست حسنة بالنظر الى انفسها بل بواسطة امور هي غير الافعال انها
المطلوبة بالامر والمتصفة بالحسن وثانيهما لا عبرة بهذه الوسايط وانها في حكم العدم حتى كان المقصود
بالامر هو نفس الافعال التي ورد الامر بها اما الاول فلان الزكوة في نفسها تنقيص المال وانما يحسن بواسطة
دفع حاجة الفقير والصوم في نفسه اضرار بالنفس ومنع لها عما اباح لها مالكها من النعم وانما يحسن بواسطة
قهر النفس الامارة بالسوء التي هي اعدى اعداء الانسان فهي العاصي وارتكاب المنهيات
واتباع الشهوات والحج في نفسه قطع للمسافة الى امكنة مخصوصة وزيارة لها بمنزلة التجارة وزيارة
البلدان والاماكن وانما يحسن بواسطة زيارة البيت الشريف المكرم بتكريم الله تعالى اياه واضافته
اليه تعالى فصار تعظيما له واما الثاني فلان الفقير والبيت وان كانا يستحقان الاحسان والزيارة نظرا الى العوز
والشرفية لكنهما لا يستحقان بمثل العبادة اعني الزكوة والحج لان العبادة حق الله تعالى خاصة والا لكان
الايتيان للفقير انما يستحق الاحسان من جهة مولاه ومولى الله تعالى لا من جهة العبادة والبيت لا يستحق
الزيارة والتعظيم لنفسه لانه بيت كسائر البيوت والنفس وان كانت بحسب الفطرة محلا للشر والخير
الا انها للهوى اقبل والى الشهوات اميل حتى كانها بمنزلة من جبلت لها فكانها مجبولة على المعاصي بمنزلة
النار على الاحراق وبالنظر الى هذا المعنى لا يكون قهرها فقط حسن دفع الحاجة وزيارة البيت وقهر النفس
عن درجة الاعتبار وصار كل من الزكوة والصوم والحج حسنا بمعنى في حسنه من غير واسطة وعبادة
خالصة بمنزلة الصلوة وقد يقال ان هذه الوسايط لم يعتبر لانه لا دخل فيها لقدرة العبد واختياره
فلم يحمل الحسن باعتبارها واعترض بان الوسايط هي دفع الحاجة وقهر النفس وزيارة البيت وهي
باختيار العبد لا نفس الحاجة وشهوة النفس وشرف الامكنة مما لا دخل فيه لقدرة العبد واجيب بان دفع
الحاجة وقهر النفس وزيارة البيت نفس الزكوة والصوم والحج فكيف يكون وسايط حسنها وانما الوسايط
هي الحاجة والشهوة وشرف المكان ولا اختيار للعبد فيها وفيه نظر لان الواسطة ما يكون حسن الفعل لاجل حسنها
فظاهر ان نفس الحاجة او الشهوة ليست كذلك فالاولى ما صرح به المص ان الوسايط هي الدفع والقهر والزيارة
المخصوصة ولا خفاء في انها ليست نفس الزكوة والصوم والحج وفي عبارة فخر الاسلام ان الواسطة هي قهر
النفس وحاجة الفقير وشرف المكان والمقصود ما صرح به المص قوله يرد عليه وقد خرج عما ذكرنا الجواب
عن هذا الايراد وهو ان حسن هذه العبادات الثلثة وان كان لغيرها بدلالة العقل الا ان ذلك الغير في حكم العدم

بناء على ما ذكرنا فصارت كلها حسنة لا بواسطة امر خارج عن ذاتها فالحسن بما هو حسن بعينه كالصلوة
وجعلت من قبيل الحسن لمعنى في نفسه لكونه مامورا به كما هو راي الشهوتي ولعل المص فقد اجاب بوجهين حاصل
الاول انا نجعل جهة حسنها كونها مطلوبا بها بل نستدل بذلك على انها حسنة في نفسها وان لم ندرك جهة حسنها والثاني
الامر المطلق يقتضي حسن المامور به في نفسه حاصل الكلام ان كل ما امر به الشارع فالاتيان به حسن لانه بمعنى ان العقل
حكم بان طاعة الله تعالى وامتثال امره حسن لذاته فيحسن الاتيان بالزكوة والصوم والحج لكونه اتيانا بالمامور به وعند الشهوي
لا يحسن ذلك عقلا بل الشرع هو الذي يحكم بوجوب الطاعة وحسنها فالحسن لمعنى في نفسه نوعان يكون حسنه
لعينه او لجزئه مع قطع النظر عن كونه اتيانا بالمامور به كالايمان والصلوة ونوعان يكون حسنه لكونه اتيانا
بالمامور به كالزكوة ونحوها ويشترط في حسن هذا النوع الا يكون الاتيان به الا لاجل كونه مامورا به حتى لو لم يكن
كذلك لم يكن حسنا لمعنى في نفسه لهذا اندفع لزوم حسن جميع ما امر به لجواز ان يوتى به لا على قصد الامتثال
كالوضوء للتبرد وفيحسن لغيره ولا لعينه وبما ذكرنا من قيد قطع النظر عن كونه اتيانا بالمامور به صار
تباين
النوع الثاني مغايرا للنوع الاول والا فالاتيان بالمامور به ايضا حسن لعينه ثم النوعان وان
بحسب المفهوم والاعتبار فلا تباين بينهما في الحصول لامر واحد كالايمان حسن لذاته ولكونه اتيانا بالمامور به
والاول يثبت قبل الشروع دون الثاني وعلى هذا لا يمتنع اجتماع الحسن لذاته ولغيره في شيء واحد كالوضوء المنهي
حسن لذاته باعتبار كونه اتيانا بالمامور به ولغيره باعتبار كونه شرطا للصلوة فان قيل المامور به
في الصلوة والزكوة ونحوهما هو الاتيان بهذه الاشياء لان العبد انما هو مامور بايجادها واحداثها
معنى الاتيان بالامور به والاتيان هو نفس المامور به قلنا قد سبق ان المراد هنا معنى مصدري وهو حاصل
بالمصدر والاول هو الايقاع والثاني الهيئة الموقوفة فارادوا بالمامور به الحاصل بالمصدر كالحركة بمعنى الحالة المخصوصة
وبالاتيان ايقاع واحداثه فان قيل فحينئذ لا يكون الحسن هو المامور به مع ان الكلام فيه قلنا المامور به في التحقيق هو
الايقاع والاحداث فحسنه حسن المامور به فان قيل كل من الزكوة والصوم والحج عبارة مخصوصة والعبادة حسنة
بعينها فيكون كل منها حسنا لجزئه فيكون حسنا لمعنى في نفسه ولا حاجة الى ذكره من التكلفات قلنا كونه عبادة
مخصوصة لا يقتضي كون العبادة جزءا منه لجواز الا يكون خارجا عنه صادقا عليه والامر كذلك لانه ليست جزءا
من مفهوم شيء منها بخلاف الصلوة **قوله** يقتضي كونه عدلا واحسانا لان الافراد كلها حق في كون العدل عدلا
والاحسان احسانا قبل الشرع وانما النزاع في كونه مناطا للمدح عاجلا والثواب آجلا **قوله** فالامر بالزكوة

وامثالها دال على حسنها بمعنى لغاية الا انه يقول لا نسلم انه مراد مطلق بل الفعل قرينة على انه انما امر بها لدفع حاجة الفقير ونحوه
قوله فلذلك الغير اما منفصل عبارة فخر الاسلام فعرفت منه ما حسن لغيره وذلك الغير قائم بنفسه مقصود الاتيان
بالذي قبله بحاله اي بالمعنى الحسن لغيره فطرب عنه ما حسن لمعنى في غيره لكنه اي ذلك الغير يتادى بنفس الامور به والمراد
بالقيام بنفسه ان لا يتادى بالاتيان بالمامور به بل يفتقر الى الاتيان به على حدة وهذا معنى كونه منفصلا فيكون
منفيا عن ذلك غلطا اذ ليس المراد بالقيام بنفسه ما لا يفتقر في التحيز والانتقال الى التبعية لامر كالجوهر لان غسل
لاداء الجمعة مثلا عرض كيف يقوم بنفسه وكان حق العبادة ان يقول اما منفصل او غير منفصل
قوله فلا يحتاج الى الوضوء في كونه وسيلة للصلوة الى النية لان الصلوة انما يفتقر الى الوضوء
باعتبار ذاته وهو كونه طهارة لا باعتبار وصفه وهو كونه عبادة والمفتقر الى النية هو وصفه
لا ذاته **قوله** كالجهاد فانه يحسن بواسطة الغير الذي هو اعلاء كلمة الله تعالى وصلوة الجنازة يحسن بواسطة
الغير الذي هو قضاء حق الميت فان الغير ان اعني حاصلان بنفس المامور به اعني الجهاد
والصلوة لا ينفصلان عنهما وعبارة فخر الاسلام انهما انما صارا حسنا بمعنى كفر الكافر واسلام الميت وذلك
معنى منفصل عن الجهاد والصلوة ولا يخفى عليك ان ليس كفر الكافر واسلام الميت مما يتادى بنفس المامور به
اعني الجهاد والصلوة وان لا معنى لبيان الانفصال في هذا المقام بل ينبغي ان يبين عدم الانفصال
بمعنى تادية بنفس المامور به وعدم قيامه بنفسه الا ان المراد بالانفصال في هذا المقام التغاير والتباين
تحقيقا لكون حسن الجهاد وصلوة الجنازة بالغير **قوله** ولما كان المقصود يعني ان المامور به الحسن لاشك انه مغاير
لذلك الغير بحسب المفهوم فالاتيان مغاير له بحسب الخارج كافراد الجمعة والسعي فلا يتصف بالحسن لمعنى في نفسه وان لم (يكن)
له مغاير له بحسب الخارج كالجهاد واعلاء كلمة الله تعالى فلو سببه بالحسن لمعنى في نفسه من جهة كونه في الخارج
عين ذلك المعنى الغير الحسن بمعنى في نفسه فان قلت لم جعل هذا القسم من قبيل الحسن لغيره والنية بالحسن
لمعنى في نفسه دون العكس كالزكوة والصوم والحج قلت لانه لا جهة ههنا لا انقاع الكافر وحيثما يتحكم
العلم بكلامهما ثم وقد يقال لان الواسطة ههنا كفر الكافر واسلام الميت وهما باختيار العبد وقدرته
ما فيه **قوله** والامر المطلق عبارة فخر الاسلام ان الامر المطلق في اقتضاء صفة الحسن يتناول الضرب الاول
من القسم الاول لان كمال الامر يقتضي كمال صفة المامور به وكذلك كونه عبادة يقتضي هذا المعنى ويحتمل الضرب
الثاني بدليل حمل المص القسم الاول على الحسن بمعنى في نفسه والضرب الاول منه على ما يحتمل السقوط بحال وهذا على قوله

ويحتمل العرب ايضا الى قوله ويعرف حسنه يشمل الحسن لغيره كالجهاد وما لا يحتمل السقوط اولا حسنة الحسن لغيره
بمعنى في نفسه كالزكوة والصلوة ففي الجهاد دل الدليل على كونه حسنا لغيره وفي الصلوة على احتمال السقوط
التكليف وفي الزكوة على كونها شبيه بالحسن لغيره والا يكتفي الا المستدل لاله الكاد وهو كون المامور به بمطلق
الامر عبادة لو جب في ذلك الدليل الاعلى كونه حسنا لعينه في نفسه الان المذكور في ساير الكتب ان الامر
المطلق يقتضي حسن المامور به لمعنى في نفسه من غير تعرض لعدم احتمال سقوط التكليف به وذكر في شرح
اصول فخر الاسلام ان المراد بالضرب الاول من القسم ما حسن بعينه حقيقة لا ما الحق به حكما وهو
التشبيه بالحسن بمعنى في غيره كالزكوة ونحوها والمراد بالضرب الثاني ما يقابل القسم الاول اعني ما يكون
حسنا لمعنى في غيره ومثل هذا غير عزيز في كلام فخر الاسلام **قوله** والفرق بينهما هو ان المقتضي متقدم بمعنى
ان الشيء يكون حسنا ثم يتعلق به الامر ضرورة ان الامر لا يتعلق الا بما هو حسن والموجب متاخر
بمعنى ان الامر يوجب حسنه من جهة كونه اتيانا بالمامور به ولا يتصور ذلك الا بعد ورود الامر به
ولهذا ما يقال ان حسن المامور به عندنا من مدلولات الامر وعند الاشعري من موجباته **قوله** وهو المخاطب
المعذور بالجمعة معناه انه يؤمر باقامة الجمعة بحيث يلزم الخطاب بينهما وبين الظهر فاذا ادى احدهما
اندفع الاخر **قول فصل** ذكر فخر الاسلام ان من الحسن لغيره ضربا ثالثا يسمى بالجامع وهو ما يكون
حسنا لحسن شرط بعد ما كان حسنا لمعنى في نفسه وهي القدرة التي بها يتمكن العبد من الاداء ما لزمه وحاصل
كلامه ان وجوب اداء العبادة يتوقف على القدرة وساير ما لا يحتاج الا فيه نوع تكلف وان
جعله من اقسام الحسن هو ليس اوله من كله اقسام الحسن بل هو من جملة اقسام الحسن لذاته على الحق فلذا
افرد المصنف تلك المباحث فصلا على حده وذكر ان التكليف بما لا يطاق اي لا يقدر عليه غير جائز
لوجهين الاول ان التكليف بالشيء استدعاء حصوله واستدعاء حصول ما لا يمكن حصوله سفه فلا يليق
بالحكيم بناء على الحسن والقبح العقليين والثاني انه مما اخبر الله تعالى بعدمه وهو في ايات كثيرة كقوله تعالى
لا يكلف الله نفسا الا وسعها وما جعل عليكم في الدين من حرج وكلما اخبر الله بالايات
على عدم الجواز والا فالظاهر منها الدلالة على عدم الوقوع ولم يثبت تصريح الاشعري بالتكليف الا انه
نسب اليه لاصلين احدهما انه لا تاثير لقدرة العبد في افعاله مع مخلوقية الله تعالى ابتداء وثانيهما ان القدرة
مع الفعل لا قبله على ما هي والتكليف قبل الفعل لا معه لان الاستدعاء الفعل مقدم عليه الا انه لا يتصور الا في المتقيد

فهو حال التكليف غير مستطيع **قوله** وهو غير واقع ما لا يطاق اما ان يكون ممتنعا لذاته كاعدام القديم
وقلب الحقايق والاجماع منعقد على عدم وقوع التكليف وكذا استواء ايضا فاما علي ذلك والا ما
لا طاقة واما ان يكون ممتنعا لغيره بان يكون ممكنا في نفسه لكن لا يجوز وقوعه عن المكلف لانتفاء شرط
او وجود مانع فالجمهور على ان التكليف به غير واقع خلافا للاشعري ولا نزاع في وقوع التكليف بما علم الله
انه لا يقع واخبر بذلك كبعض تكاليف العصاة والكفار فصار حاصل النزاع ان مثل ذلك هل هو من قبيل
ما لا يطاق حتى يكون التكليف الواقع به تكليف ما لا يطاق ام لا فعند الجمهور هو مما يطاق بمعنى
ان العبد قادر على القصد اليه باختياره وفيه لم يخلق الله تعالى الفعل عقيب قصده ولا معنى لتاثير العبد
في افعاله الا هذا على ما سبق في تحقيق التوسط بين الجبر والقدر وعند الاشعري هو من المحال وهو
انقلاب علم الله جهلا او وقوع الكذب في اخباره فايمان اي جهل ح وهو مكلف به فالتكليف
بما لا يطاق واقع واجيب بان علم الله تعالى بعدم ايمانه لا يخرجه عن الامكان اي كونه مقدورا لانه جاهل ومختار له
بمعنى صحة تعلق قدرته بالقصد اليه غاية ما في الباب ان الله تعالى لا يحدث عقيب قصده واما من الامكان
بذلك لان البناء على الامكان الذاتي غير مفيد لانه غير محل النزاع وقوله العلم تبع للمعلوم لا حاجة اليه في الجواب
للاشعري فيما يقال ان جميع التكاليف تكليف بما لا يطاق ضرورة ان علم الله تعالى اما متعلق بوجود الفعل فيجب
او بعدمه فيمتنع ولا شيء من الواجب والممتنع بمستطاع ومقدور والقايل ان يمنع كون العلم تابع للمعلوم بمعنى
انه لا يتعلق به الا بعد وقوعه فان الله تعالى عالم في الازل بكل شيء انه يكون او لا يكون وح يلزم الوجوب
او الامتناع ولذا صرح المحققون بان معنى كون علمه تابعا للمعلوم ان المطابقة تعتبر من جهة العلم
بان يكون هو على طبق المعلوم وقوعا وعدم وقوع ويكفي في الجواب ان الوجوب او الامتناع بواسطة
علم الله تعالى او اختياره لا يوجب كون الفعل غير مقدور للعبد لان الله تعالى يعلم انه يؤمن او لا يؤمن
باختياره فيعلم ان له اختيارا او فرع في الايمان وعدمه فكذا في الاختيار وقد يتمسك في شمول لكل الاشياء
اما يحمل المكلف بالايمان وتصديق النبي عم في جميع ما علم مجيئه ومن جملته ذلك انه لا يؤمن فقد كلف
بان يصدقه في انه لا يصدقه وهو مع ملزوم وقوع التكليف بالممتنع بالذات فضلا عما لا يطاق ومما ذكر
لا يليق جوابا عن ذلك ولا مخلص الا بما قيل تكليفه بجميع ما انزل انما كان قبل الاخبار بانه لا يؤمن
وسعيده فهو مكلف بما عدا التصديق بانه لا يصدق ولا يخفى ما فيه **قوله** وعنده اي لو كان التكليف

قبيل

بما لا يطاق على مذهب الأشعري لزم ان يكون جميع التكاليف تكليفا بما لا يطاق بناء على مذهب الأشعري
في ان العبد مجبور في افعاله لا تاثير بقدرته اصلا وهذا باطل بالاجماع لكن الأشعري وان قال به لم يقل
بالعموم قوله ثم عندنا يعني ان عدم جواز تكليف ما لا يطاق عند المعتزلة مبني على انه يجب على الله تعالى
ما هو اصلح لعباده ولا خفاء في ان عدم تكليف ما لا يطاق اصلح فيكون واجبا فيكون التكليف ممتنعا
وعندنا مبني على انه لا يليق بالحكمة والفضل ان يكلف عباده بما لا يطيقونه اصلا فيلزم الترك
بالضرورة ويلزم العقاب والعذاب وما لا يليق بالحكمة والفضل سفه وترك احسان الى من لا يستحقه وهو
قبيح لا يجوز صدوره عن الله تعالى ولعل المراد بقوله ليس معنى الوجوب استحقاق العذاب على الترك بل اللزوم وعدم
جواز الترك فان القول بعدم جواز التكليف بما لا يطاق بناء على انه لا يليق بالحكمة والفضل قول بانه يجب عليه
ترك تكليف ما لا يطاق تفضلا واحسانا قلنا عدم الجواز هو المقرر بل ثبت عدم الوقوع
قوله ثم القدرة شرط لوجوب الاداء فان نفس الوجوب لا ينفك عن التكليف لانه لا يتصور بدون الامر والتكليف
مشروط بالقدرة فكيف ينفك نفس الوجوب عن القدرة اجيب بوجهين الاول ان التكليف هو طلب ايقاع
الفعل من العبد ونفس الوجوب ليس كذلك لما ستعرفه من ان نفس وجوب الصلوة هو لزوم وقوع هيئة مخصوصة
موضوعة للعبادة عند حصول الوقت الشريف ووجوب الاداء هو لزوم ايقاع تلك الهيئة فعند ذلك يتحقق
التكليف الا يرى ان الصوم المريض والمسافر واجب ولا تكليف عليهما وكذا الزكوة قبل الحول الثاني
ان معنى اشتراط التكليف بالقدرة هو انه لا يقع التكليف الا بما يستطيع العبد ايقاعه واحواله عند تعلق
الارادة والافلا كلام في صحة التكليف بما لا يكون مقدورا عليه عند ورود الامر وعند تحقق سبب الوجوب
قبل المباشرة لان المذهب هو ان التكليف قبل الفعل والقدرة معه قوله لانه قد يستقر الوجوب في الذمة
بدون وجوب الاداء فلا يحتاج الى القدرة التي هي مناط الاحتياج اليها هو الاداء وهذا مصادرة على المطلوب
اذ ليس المدعى الا ان الاحتياج الى امكان القدرة هو وجوب الاداء لا نفس الوجوب قوله من عجز عجزا غالبا
قيد بذلك لانه قد يتمكن من اداء الحج بدون الزاد والراحلة نادرا وبدون الراحلة كثيرا لكن لا يتمكن منه بدونهما الا بحرج
عظيم في الغالب وفرق بين الغالب والكثير وليس كل ما ليس بغالب نادرا بل قد يكون كثيرا واعتبر
بالصحة والمرض والجذام فان الاول غالب والثاني كثير والثالث نادر قوله وهي اي القدرة الممكنة شرط الوجوب
اداء كل واجب تفضلا من الله تعالى لان القدرة التي يقع التكليف بدونها هي ما يكون عند مباشرة الفعل فاشتراط

على العباد واحسانا وهذا قول بوجوب الاصلح فان قيل لا يجب عليه الترك يحكم تركه تفضلا م

سلامة الاسباب والالات قبل الفعل يكون من الله تعالى ومنه قوله فامكان القدرة على الاداء بامكان امتداد الوقت
كما كان سليمان عم كان للقضاء ولم يعتبر امكان القدرة في الحج بدون الزاد والراحلة وامكان قطع الشيخ
الفاني على الصوم والمقعد على الركوع والسجود وزوال العلل التي الا هذا اقرب من امتداد الوقت لان
القضاء ايضا متعذر في هذه الامور قوله كما في المسئلة الحلف بمس السماء هذا خلاف بين اصحابنا في النفوس
لانه قد يمتنع امكان اعادة الزمان الماضي والسلم فصدق المحلوف عليه في هذه الصورة لانها عادة الزمان
او الفعل الذي لم يوجد من الحالف موجدا فيه لا يتصور وجود الفعل من الشخص بدون الامتثال قوله فاما
الحقيقية قد اختلفوا في ان القدرة مع الفعل او قبله والمحققون على انه ان اريد بالقوة القوة التي هي مؤثر
عند انضمام الارادة اليها فهي توجد قبل الفعل ومعه وبعده وان اريد القوة المؤثرة المستجمعة لجميع الشرائط
فهي مع الفعل بالزمان وان كانت متقدمة بالذات بمعنى احتياج الفعل اليها ولا يجوز ان يكون قبل الفعل
لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة اعني جملة ما يتوقف عليه كما مر في فصل الحسن والقبح فلهذا قالوا ان القدرة
التي هي الشرط تقدمها على وجود اداء العبادات هي سلامة الالات والاسباب لا القوة المؤثرة المستجمعة لجميع شرائط التاثير
فان قيل ان التكليف مشروط بالقدرة المؤثرة المستجمعة لجميع الشرائط ضرورة ان الفعل بدونها محال والتكليف
بالمحال ممتنع وهي بان الفعل عند جميع شرائط التاثير واجب لامتناع التخلف ولا تكليف بالواجب فانه غير
مقدور لعدم التمكن من الترك وبانه لو كان التكليف مشروطا بما ذكرتم ما توجه التكليف الا حال المباشرة ولزم
ان لا يعصي بترك اداء مور به لعدم التكليف بدون المباشرة والتحقيق انه قبل المباشرة مكلف بايقاع
الفعل في الزمان المستقبل وامتناع الفعل في هذه الحالة بناء على عدم علته التامة وينافي كون الفعل
مقدورا ومختارا بمعنى صحة تعلق قدرته وارادته وقصده الى ايقاعه وانما المحال تكليف ما لا يطاق بمعنى ان لا يكون
الفعل مما لا يصح تعلق قدرة العبد به وقصده الى اعادة ولهذا يندفع ما يقال ان الفعل بدون علته التامة
ممتنع ومعها واجب ولا تكليف بايهما لان في الاول تكليف بالمشروط عند عدم الشرط وفي الثاني تكليفا بتحصيل
الحاصل قوله اونقول جواب عن دليل زفر حاصله منع المقدمة المطوية القائلة بان ما يجب اداؤه لابد من قضائه
والسند هو وجوب قضاء صوم المسافر والمريض مع عدم وجوب الاداء قوله ولا يشترط يحتمل ان يكون
جوابا آخر عن دليل زفر وان يكون ابتداء الكلام يعني ان القضاء انما يجب بقاء الواجب بالسبب
السابق وهو غير مشروط ببقاء القدرة الممكنة لان المفتقر الى حقيقة هذه القدرة وبقائها هو حقيقة

القدرة

الاداء واما التمكن من الاداء فمستغنى عن بقائها بل يكفي مجرد امكانها وتوهمها ولهذا كان الوجوب باقيا بدون هذه
القدرة وكان القضاء ثابتا بدونها ولا يكون شرطا للقضاء بل للاداء فقط وهو الحق ولا يلزم تكليف ما ليس في الوسع
لان هذا ليس ابتداء تكليف بل بقاء التكليف الاول على ما هو الحق من ان القضاء انما هو بالسبب الاول لا بسبب
جديد وقد يستدل على اختصاص هذه القدرة بالاداء لانه يلزم في النفس الاخير من العمر قضاء جميع المتروكات
من الصلوة والصوم مع عدم القدرة وليس ذلك ليظهر اثره في الخلف كما في الجزء الاخير من الوقت لافادة الخلف
للقضاء وجوابه ان ذلك انما اعتبر ليظهر اثره في المؤاخذة في الاخرة كالميت يبقى عليه الواجبات في حق
بقاء الاثم والمؤاخذة مع ان الموت عجز كلي يسقط معه الفعل قطعا ومن ههنا قيل لا فرق بين الاداء والقضاء في
ان كلا منهما ان كان مطلوبا بنفس الفعل فلا بد من تمام القدرة اذ لا يتصور الفعل بدونها وان كان مطلوبا
لا اثر فيكفي توهم القدرة في النفس الاخير يبقى الواجب بتوهم الفعل امتداد النفس او الوقت ليظهر اثره في المؤاخذة
وكذا الصلوة بعد فوات القدرة يبقى في الذمة لتوهم حدوث القدرة قوله لان الزاد والراحلة دليل على
انهما من القدرة الممكنة حتى لا يشترط بقاؤهما لبقاء وجوب الحج ثم الظاهر انهما من قبيل الآلات التي هي وسائط في
حصول المطلوب فجعلهما من القدرة الممكنة لانهما قصور بغيرها بسلامة الالات والاسباب على ما زعم البعض قوله
والقدرة الميسرة ما توجب اليسر على الاداء اي يسر قدرة العبد على اداء الواجب والاظهر انها يسر
الاداء على العبد بعد ما ثبت الامكان بالقدرة الممكنة فهي كرامة من الله تعالى في الدرجة الثانية من القدرة الممكنة
فلهذا اشترطت في اكثر الواجبات المالية التي اداؤها اشق على النفس عند العامة وذلك كالنماء في الزكوة
فان الاداء ممكن بدونه الا انه يصير به ايسر حتى لا ينتقص اصل المال وانما ينقص بعض النماء ثم القدرة الممكنة لما
كانت شرطا للتمكن من الفعل واحداثه كانت شرطا محضا ليس فيه معنى العلة فلم يشترط بقاؤها لبقاء الواجب اذ البقاء
غير الوجود وشرط الوجود لا يلزم ان يكون شرطا للبقاء كالشهود في النكاح شرط للانعقاد دون البقاء بخلاف
الميسرة فانها شرط فيه معنى العلة لانها غيرت الواجب من العسر الى اليسر لانه جاز ان يجب بمجرد القدرة الممكنة
لكن بصفة العسر فاثر فيه القدرة الميسرة واوجبته بصفة اليسر فيشترط دوامها نظرا الى معنى العلة لان هذه
العلة مما يمكن بقاء الحكم بدونها اذ لا يتصور اليسر بدون القدرة الميسرة والواجب لا يبقى بدون صفة اليسر
لانه لم يشرع الا بتلك الصفة فلهذا اشترط بقاء القدرة الميسرة دون الممكنة مع ان الظاهر يقتضي ان يكون
الامر بالعكس لان الفعل لا يتصور بدون الامكان ويتصور بدون اليسر قوله فلا تجب شيء عند ما يملك من لوا

287

الزكوة بعد الحول ولم يؤد حتى هلك المال لم يبق الوجوب لعدم بقاء القدرة الميسرة خلافا للشافعي واما اذا لم يهلك بل اهلك المالك
المال كما في الحول فلا ضمان بالاتفاق فان قيل ففي صورة الاستهلاك بان ينفق المال في حاجته او يلقيه في البحر فقد
انتفت القدرة الميسرة فينبغي ان لا يجب الضمان فجوابه ان اشتراط بقاء القدرة الميسرة انما كان نظرا للمكلف
وقد خرج بالتعدي عن استحقاق النظر له فلم يسقط الوجوب عنه او نقول نجعل القدرة الميسرة باقية تقديرا زجرا
على المتعدي ورد الحيلة صدرت منه في اسقاط حق الواجب عن نفسه وتفويت الفقير قوله وفي هذا الكلام ما فيه يعني ان التمكن
من اداء الزكوة لا يتوقف على ملك النصاب بل يكفي ملك قدر المؤدى فكيف يكون وجود النصاب من شرائط
التمكن وراجعا الى القدرة الممكنة على انهم فسروا القدرة الممكنة بسلامة الاسباب والالات والنصاب ليس منهما وهذا
لا يرد على كلام القوم لانهم لم يجعلوا النصاب من القدرة الممكنة بل هو من شرائط الوجوب وحصول الاهلية
بان يكون غنيا فيتمكن من الاغناء لا من شرائط اليسر بناء على انه لا يتغير الواجب من العسر الى اليسر لان اعطاء
الخمس من الخمسين واعطاء الدرهم من الاربعين سواء في اليسر وهذا معنى قوله ونسبة ربع العشر الى كل المقادير سواء بل ربما
يكون اعطاء الدرهم من الاربعين ايسر من اعطاء الخمسة من المائتين واذا كان النصاب شرط الوجوب لا شرط
اليسر لم يشترط بقاؤه لبقاء الوجوب فيما بقي من النصاب عند هلاك البعض لان الوجوب في الواجب لا يشترط فلا يشترط
دوام شرطه فان قيل فينبغي ان لا يسقط الزكوة بهلاك جميع النصاب قلنا انما يسقط لفوات القدرة الميسرة
التي هي وصف النماء لا لفوات الشرط الذي هو النصاب ولهذا لا يسقط بهلاك بعض النصاب مع ان الكل
ينتفي بانتفاء البعض ولهذا لا يندفع ما قيل ان التفريع فلا تجب الزكوة بهلاك النصاب على قوله ويشترط
بقاء القدرة الميسرة لبقاء الواجب مشعر بان النصاب من القدرة الميسرة والا فلا وجه للتفريع قوله لا صدقة
الا عن ظهر غنى اي الا صادرة عن غنى والظهر مقحم كما في ظهر الغيب وظهر القلب وكناية عن القوة كان المال
للغني بمنزلة الظهر الذي عليه اعتماده واليه استناده وقد يستدل على اشتراط الغنى لاهلية وجوب الزكوة
بهذا الحديث فانه لنفي الوجوب لا لنفي الوجود اذ كثيرا ما يوجد الصدقة عن الفقير وتارة بالمعقول وهو ان الزكوة
اغناء الفقير ولا يتصور الاغناء الا من الغني اذ لا يعتبر اصلا التمليك الا بالملك وعليه اعتراض وهو
ان المعتبر في الزكوة ليس هو الاغناء الشرعي بل الاغناء عن السؤال برفع حاجة الفقير وهذا لا يتوقف على
الغنى الشرعي فلهذا جمع المص بين الامرين وجعل الحديث دليلا على توقف الاهلية اغناء الفقير على الغنى
وقد يجاب عن الاعتراض بان المراد ان الاغناء بصفة الحسن يتوقف على الغنى الشرعي لان الغالب من حال
الفقير

علام الجبر على شدايد الفقر واحوج على مكابدة الحاجة فلا يريد اهلية الاغناء الماموربه من الغني الزكي لئلا يؤدي
الى الجزع المذموم الاثم في الاغلب فان قلت كيف التوفيق بين الحديث وبين قوله عم افضل الصدقة
جهد المقل قلت ان جعلت هذا الحديث نفيا للوجوب فقط فلا ان في بين عدم وجوب الصدقة الا على
الغني وبين كون صدقة الفقير على سبيل التطوع اكثر ثوابا منه باعتبار كونها اشق فان افضل الاعمال احمزها
وان جعلته نفيا للفضيلة وهو الظاهر الملايم قوله عم خير الصدقة ما يكون عن ظهر غنى فوجه الجمع ان المراد تفضيل
صدقة الغني على صدقة الفقير الذي اختص بها بيده والتوفيق الذي في الخبر محمول على شدة الحاجة وابتلاء
رجل الفقير على رغده ولو كان به خصاصة وقد يقال المراد بالغنى غنى القلب حتى يصبر على فقره وشدته التكلف
ان كان فقيرا ولا ينبغي لمن تعلق قلبه بما تصدق به بحيث يفضي الى ابطاله بالمن والاشتكاء ان كان غنيا
وعلى هذا لا ينبغي التمسك المذكور **قوله** ولا حد له ان الغني لانه يكثر عاملا وذلك يتفاوت بتفاوت النواحي
والازمان والاحوال فتقدره الشارع بالنصاب فصار الغني من له النصاب والفقير من لا النصاب له وهو اعم
من الفقير المقابل للمسكين بمعنى من له ادنى شيء **قوله** لا انه تحت اليسر يعني ان اليسر الكامل هو اليسر في الصون والمعنى
بان يكون بين امور متفاوتة بعضها اسهل من البعض كخصال الكفارة وليس اليسر كذلك في اليسر صورة
فقط بان يكون الامور متماثلة في المالية كما في صدقة الفطر من نصف صاع بر او صاع من شعير او من تمر فانه
التاكيد وانه لا بد من الاداء البتة **قوله** لان ذلك لا يكون المراد بعدم وجدان المال هو العجز في الوقت لاداء الصوم
لان هذا العجز لا يتحقق الا في آخر العمر وبعده لا يتصور اداء الصوم فلا يصح ترتب الصوم على عدم الوجدان
بهذا المعنى علم ان المراد به العجز في الحال مع احتمال ان يحصل القدرة في الاستقبال **قوله** حتى لا يتحقق القدرة ان لو كان
تلك الرقبة او ثمنها لا القدرة الحقيقية المجتمعة بجميع شرايط التي ان لا يكون بدون الاعتاق فلا معنى لزوالها
وسقوط الاعتاق **قوله** الا ان المال متهيا غير عين المال في الجواب عن اشكال آخر وهو ان الواجب في الكفارة
يسقط بعد هلاك المال ما صابه مال آخر قبل الاداء ولا يسقط في الزكوة فيكون دون الزكوة **قوله** اعلم
مص اعترض على قولهم يشترط بقاء القدرة الميسرة لبقاء الواجب لئلا ينقلب اليسر عسرا اولا بانه يؤدي الى فوت
اداء الزكوة فيما اذا آخر اداء الزكوة محبة سنة ثم هلك المال وثانيا بان الاثم انما يلزم من عدم اشتراط البقاء
انقلاب اليسر عسرا اذا كان يلزم ثبوت اصل العسرين وهو الفناء مثلا وهو الادو وهو البقاء فان حصول القدرة
الميسرة بهما وبقاؤها امر آخر والجواب عن الاول التزام الفوات في صورة هلاك المال ولا محذور فيه وذلك لانه

مافوت بهذا الحبس على احد ملكا ولا يدا بل المال حقه وملكا ويدا وانما حق الفقير في ان يعين محلا للصرف والصاحب
للمال الخيار في اختيار محل الاداء فلعله حبس هذا المحل ليؤدي من محل فلا يضمن الا ان يمنع المشتري الدار
عن الشفيع حتى صار بحرا او منع امور العبد المديون عن البيع العبد والعبد الجاني عن اولياء الجناية من غير
اختيار الارش حتى يملك لا يوجب الضمان وعن الثاني بان معنى انقلاب اليسر الى العسر انه وجب بايجاب القليل
من الكثير يسرا وسهولة فلو وجبناه على التقدير الهلاك يوجب بطريق الغرامة والتضمين فيصير عسرا ويصير المراد ان اليسر
يصير عسرا او يبدل المراد ان اليسر يصير عسرا فانه ممتنع عقلا وانما يصير اليسر عسيرا وبالعكس فليتامل على انه مبني على
غير **قوله** فصل في تقسيم الماموربه باعتبار امر غير قايم به وهو الوقت بخلاف ما سبق من التقسيم الى الاداء والقضاء
والحسن لعينه او لغيره فانه كان باعتبار حاله الماموربه في نفسه فلهذا اجعله في هذا القسم في الدرجة الاولى وقام
في هذا التقسيم لا بد من ترتيبه على الدرجة الاولى لهما لا بد من ذكر هذا التقسيم ايراده عقيب التقسيم الذي في الدرجة
الاولى وفي هذا الفصل اصل الاحكام الشرعية التي تبتنى عليه اوله عامة القواعد الكلية والجزئية في الفقه لاشتماله
على مباحث الموقت وغير الموقت وما يتعلق من الاقسام والاحكام وذلك معظم احكام الفقه **قوله** مطلق غير موقت
المراد بالموقت ما يتعلق بوقت مخصوص بحيث لا يكون الاتيان به في غير ذلك الوقت اداء بل يكون قضاء كالصلوة
خارج الوقت او لا يكون مشروعا اصلا كالصوم في غير النهار وبالمطلق ما لا يكون كذلك وان كان واقعا في وقت
لا محالة **قوله** اما المطلق فعلى التراخي اختلفوا في موجب الامر بمذهب كثير ان الحنفية الفور والمختار انه لا يدل على
الفور ولا على التراخي بل كل منهما بالقرينة وهؤلاء يعنون بالفور امتثال الماموربه عقيب ورود الامر بالتراخي
الاتيان به متأخرا عن ذلك الوقت والمص اصطلح على ان المراد بالتراخي عدم التقييد بكل التقسيم فالتراخي
عنده اعم من الفور وغيره وذلك لانه لما استدل على كون مطلق التراخي بان الارجاء للفور وجاء للتراخي بان الامر جاد
فلا يثبت الفور الا بالقرينة فعند الاطلاق وعدم القرينة فلا يثبت التراخي الا بقرينة فعند عدمها يثبت الفور
فرقهما بان الفور معنى ثبوتي فيحتاج الى القرينة بخلاف فانه عدم اصلي فصار ما ذكره موافقا لما هو المختار
من ان مطلق الامر ليس على الفور وعلى التراخي بالمعنى المشهور ولا دلالة في الامر على احدهما بل كل منهما بالقرينة **قوله** فلا كقضاء رمضان جعلوا اقسام الكفارات والنذور المطلقة وقضاء رمضان من الموقت باعتبار ان الصوم لا يكون
الا بالنهار والا ظهر انه من القسم المطلق كما ذهب اليه صاحب الميزان لان التعلق بالنهار في مفهوم الصوم لا قبوله
ثم القضاء واجب بالسبب السابق وصوم النذور والكفارة والحنث ونحوه فلا يكون النهار الذي يصام فيه سببا

لوجوبه قوله وقسم آه مشكل لجواز التسليم ان يقال الموقت اما ان يتضيق وقته اولا والثاني اما ان يعلم فضله كالصلوة
واما ان يعلم مساواته وهو الحج اما ان يكون سببا كصوم رمضان اولا كصوم القضاء واما ان يعلم فضله
ولا مساواته كالحج او يقال الوقت اما ان يكون سببا للوجوب معيارا للاداء اولا معيارا ولا ذا الا سببا لا معيارا
او بالعكس قوله اما وقت الصلوة فالموقت من الصلوة هي الهيئة اي جملة من الاركان المخصوصة الواقعة
في الوقت والاداء اخراجها من العدم الى الوجود والوجوب لزوم وقوعها في ذلك الوقت بشرط وقوعه فوقت
الصلوة ظرف للمؤدى اي زمان يحيط به ويفضل عليه وهو شرط لادائه لانه لا يتحقق الاداء بدونه مع انه
غير داخل في مفهوم الاداء ولا مؤثر في وجوده وليس شرطا للمؤدى لان المختلف لاختلاف الوقت هو صفة
صفة الاداء والقضاء لا نفس الهيئة فان قلت ظرفية المؤدى تستلزم شرطية للاداء فلا حاجة الى ذكرها
قلت لو سلم فلا نم ان لزوم بين حتى تستغني عن ذكره وايضا المقصود بيان لاشتراك الصلوة والصوم في شرطية
الوقت فيهما وامتياز الصلوة بظرفه والموقت سبب لوجوب المؤدى اي لزوم تلك الهيئة وترتب عليه حتى كانه
المؤثر فيه بالنظر الينا يتيسر اي الله تعالى على العباد تربط الاحكام بالاسباب الظ كالملك بالشرى مع المنعم مترادفة
في الاوقات والعبادة شكر فاقيم الظرف مقام الحال والمتقدمون على ان السبب نعم الله تعالى واختلاف العبادات
بحسب اختلاف نعم الله والمستدل على سببه بوجوه كل منها امارة يفيد الظن لا القطع لقيام الاحتمال الا ان المجموع
يفيد القطع لان رجحان المظنون يتزايد بكثرة الامارات الى ان يبلغ حد القطع كشجاعة علي رضه
وجود حاتم وفيه مناقشة لا يخفى لان كثرة الامارات انما يفيد القطع لو ابلغت حد التواتر وذلك
انما يكون في المحسوسات من المسموعات وغيرها كالاخبار في باب شجاعة علي وسخاوة حاتم قوله
وللتغيرها اي تغير الصلوة بتغير الوقت حيث يصح في وقته الكامل ويكره في اوقات مخصوصة ويفسد في غيره
وقته والاصل في اختلاف الحكم ان يكون باختلاف السبب وان جاز ان يكون باختلاف الظرف او الشرط الا انه
لا يقدح في كونه امارة السببية نعم يرد عليه ان المتغير هو المؤدى او الاداء والمدعى سببية لنفس الوجوب
قوله وللتجدد الوجوب بتجدد الوقت هذا ايضا يفيد الظن لان دوران الشيء امارة كون المدار علة
للداير قوله فان التقديم على الشرط صحيح دفع لما يقال ان بطلان تقديم وجوب الصلوة على الوقت لا يدل
على سببية لجواز ان يكون شرطا له وتقديم الحكم على الشرط ايضا باطل فاجاب بالمنع مستندا بصحة تقديم
الزكوة على الحول الذي هو شرط لوجوب الاداء وفيه نظر لان بطلان تقديم الشيء على شرطه ظ فرق لانه يتوقف على الشرط

فلا يحصل قبله وفي الزكوة الحول ليس بشرط للوجوب او الاداء بل لوجوب الاداء ولا يتصور تقدمه عليه بخلاف
وقت الصلوة فانه شرط للاداء فيجوز ان يكون بطلان تقديم الاداء عليه باعتبار شرطية لا سببية لنفس
الوجوب على ما هو المدعى والحق ان البطلان تقديم الشيء على شرطه اظهر من بطلان تقديمه على السبب لجواز ان يثبت
باسباب شتى فبطلان التقديم لا يصلح امارة على السببية وقد يقال الا احتمال الشرطية قايم الا ان الادلة السابقة
يرجح جانب السببية كالمشترك يصلح دليلا على احد مدلوليه بمعونة القرينة قوله ثم هو سبب لنفس الوجوب يريد ان مهمنا
وجوبا ووجوب اداء ووجود اداء وكل منها سبب حقيقي وسبب ظاهري فالوجوب سببه الحقيقي هو الايجاب
وسببه الظاهري هو الوقت ووجوب الاداء سببه الحقيقي تعلق الطلب بالفعل وسببه الظاهري
اللفظ الدال على ذلك ووجود الاداء سببه الحقيقي خلق الله تعالى وارادته وسببه الظاهر استطاعة العبد
اي قدرته المؤثرة المستجمعة لجميع شرايط التاثير فلا يكون الا مع الفعل وهذا معنى قول اهل الاسلام ولهذا
اي ولكون الوجوب جبرا من الله تعالى بالايجاب لا باختيار كانت الاستطاعة مقارنة للفعل لانه لو كانت قبله اما مع
الوجوب وهو جبر لا اختيار فيه او مع وجوب الاداء وقد عرفت ان المعتبر فيه صحة الاسباب وسلامة الالات
فتعين ان يكون مع الفعل وقد صرح بذلك في بعض تصانيفه حيث قال لان السبب موجب وهو
جبري لا يعتمد القدرة الحقيقية اما فعل الاداء فيعتمد القدرة فلذلك كانت الاستطاعة مع الفعل قوله والحق
بين نفس الوجوب آه اعلم ان الوجوب في عرف الفقهاء على اختلاف عباراتهم في تفسيره يرجع الى كون الفعل بحيث يستحق
تاركه الذم في العاجل والعقاب في الآجل فمن هاهنا ذهب جمهور الشافعية الى انه لا معنى له الا لزوم
الاتيان بالفعل وانه لا معنى للوجوب بدون وجوب الاداء بمعنى الاتيان بالفعل الاعم من الاداء والقضاء
والاعادة فاذا تحقق السبب ووجد المحل من غير مانع تحقق وجوب الاداء حتى يأثم تاركه ويجب
عليه القضاء وان وجد في الوقت مانع شرعي او عقلي من حيض او نوم او نحو ذلك فالوجوب يتاخر
الى زمان ارتفاع المانع وهم افترقوا ثلث فرق فذهب الجمهور الى ان الفعل في الزمان الثاني قضاء
بناء على ان المعتبر في وجوب القضاء سبق الوجوب في الجملة لا سبق الوجوب على ذلك الشخص
فعلى هذا يكون فعل النايم والحايض ونحوهما قضاء وبعضهم يعتبر الوجوب عليه حتى لا يكون فعل النايم
والحايض ونحوهما قضاء لا الوجوب عليهم بدليل الاجماع على جواز الترك وبعضهم يقولوا بالوجوب عليهم
بمعنى انعقاد السبب وصلاحية المحل وتحقق اللزوم لولا المانع ويسمية وجوبا بدون وجوب الاداء وليس
هذا

الا بغير عبارة واما الحنفية فذهب بعضهم الى انه لا فرق بين الوجوب ووجوب الاداء في العبادات البدنية
حتى ان الشيخ المحقق ابا المعين بالغ في رده وانكاره ولقد ادعى ان الاستحالة غنية عن البيان فان الصوم مثلا
انما هو الامساك عن قضاء الشهوتين نهارا لله تعالى والامساك فعل العبد فاذا حصل الاداء ولو كانا
متغايرين لكان الظاهر على فعلين الامساك واداء الامساك وكذا كل فاعل كالاكل والشرب كان
فاعلا لفعلين احدهما ذلك الفعل والاخر اداؤه وهذا مكابرة عظيمة ثم قال ان جعل اصل الوجوب عبارة عنه
ووجوب الاداء في الواجب البدني مبني على مذهب اهل الهداية العلاق من شياطين القدرية وهو ان الصوم
والصلوة والحج ليست عبارة عن الحركات والسكنات المخصوصة بل عن معان ورائها يتعلق بها مناط التكليف
يجب تلك المعاني وتشتغل الذمة بها وبالاثم بها يجب وجود الحركات والسكنات الى تحصيل تلك المعاني
بها او معها فيكون التحرك والسكون من العبد اداء لها وتحصيلا ثم قال ان الشارع اوجب على من مضى
ما كان يوجبه الوقت لولا النوم عليه الوقت وهو نايم مثلا بعد زوال النوم بشرايط مخصوصة واختيار
ولم يجب ذلك في باب الصبي والكافر وهو يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد واوجب الصوم على المريض والمسافر
معلقا باختيار الوقت ومن جملته في اختيار الاداء في الشهر كان الصوم واجبا فيه وان اخره
الى الصحة والاقامة كان واجبا بعدهما بخلاف الواجب المالي فان الواجب هو المال والاداء فعل في ذلك
المال فيجب على الولي اداء ما وضع في ذمة الصبي من المال ما لو وضع في ذمة الصبي مال معين واما الذي
في الفرق فمنهم من اكتفى بالتمثيل ومنهم من حاول التحقيق فذهب صاحب الكشف الى ان نفس
الوجوب عبارة عن اشتغال الذمة بوجود الفعل الذهني ووجوب الاداء عبارة عن اخراج ذلك الفعل
من العدم الى الوجود الخارجي والشك في تغايرهما ولذلك لا يتبدل ذلك المتصور بتبديل الوجود الخارجي
بالعدم بل يبقى على حاله وكذا في المال اصل الوجوب لزوم مال متصور في الذمة ووجوب الاداء اخراجه
من العدم الى الوجود الخارجي الا انه لما لم يكن في وسعه ذلك اقيم مال آخر مقامه في حق صحة الاداء والخروج
عن العهدة وجعل كانه ذلك المال الواجب وهذا معنى قولهم الديون تقضى بامثالها لا باعيانها
وظهر الفرق بين الفعل واداء الفعل هذا كلامه والظاهر ان اشتغال الذمة بوجود الفعل والمال المتصور مجرد
عبارة لا فائدة لا يصح الا ان يراد بتصور من علم الوجوب لجواز ان يكون غافلا كالنائم والصبي ولا التصور
في الجملة ولا معنى لاشتغال ذمة النائم او الصبي بصلوة او مال يوجد في ذهن زيد مثلا ثم في تغير وجوب

الاداء بالاخراج من العدم الى الوجود تسامح والمراد لزوم الاخراج وذهب البعض الى ان نفس الوجوب
هو اشتغال الذمة بفعل او مال ووجوب الاداء لزوم تفريغ الذمة عما اشتغلت به وتحقيقه ان للفعل
معنى مصدريا هو الايقاع ومعنى حاصلا بالمصدر وهو الحالة المخصوصة فلزوم وقوع تلك الهيئة الحالة
هو نفس الوجوب ولزوم ايقاعها واخراجها من العدم الى الوجود هو وجوب الاداء وكذا في المال لزومه
وثبوته وجوب ولزوم تسليمه الى من له الحق ووجوب الاداء فالوجوب في كل منهما صفة بشيء آخر فلا وجه
افتراقهما في المعنى ثم انهما يفترقان في الوجود اما في البدنية فكما في صلوة النايم والناسي وصوم المسافر
والمريض فان وقوع تلك الحالة المخصوصة التي هي الصلوة او الصوم لازم نظرا الى وجود السبب واهلية
المحل وايقاعها منهم ليس بلازم لعدم الخطاب وقيام المانع واما في المالي فكما في الثمن اذا اشترى
الوكيل شيا بثمن غير مشار اليه بالتعيين فانه يجب في ذمته من غير امتناع البيع بالثمن ولا يجب اداؤه الا بعد
المطالبة هذا حاصل كلامه وفيه نظر لانه ان اريد وجود الحالة المخصوصة عقيب السبب لزوم وجودها من ذلك
الشخص كالنائم والمريض مثلا فلزوم وقوع الفعل الاختياري من الشخص بدون لزوم ايقاعه اياه ليس بمعقول
بل لزوم الوقوع عنه في تلك الحالة ليس بمشروع وبعدها ما يلزم الوقوع يلزم الايقاع وان اريد وجود
تلك الحالة في الجملة فهذا ما ذهب اليه جمهور الشافعية من ان القضاء قد يكون بدون سابقة
الوجوب على ذلك الشخص وانما يتوقف على وجوبه في الجملة بان يلزم وقوع الفعل من شخص ايقاعه اياه
فلم يثبت وجوب بدون وجوب الاداء وكان بينهما فرق يشعر التعبير عنه فان المقصود يلزمه في حال
وقوع قبيل الحال العذر ان يوقع الفعل بعد زوال العذر لو ادركه والمشتري يلزمه قبل المطالبة ان يعجل
الثمن عند المطالبة ولا يلزمهما الايقاع والاداء في الحال فلو قلنا في زمان مخصوص لم يكن بعيدا
قوله والاداء عليهم لعدم الخطاب فان قيل ينبغي ان لا يكون صوم المريض والمسافر اداء للواجب
واتيانا للمامور به قلنا بعد الشروع يتوجه الخطاب ويلزم الاداء كما في الواجب المخير على الراي الاصح
من ان الواجب واحد لا على التعيين قوله ولا بد للقضاء من وجوب الاصل لانه اتيان بمثل الواجب
الا انه يكفي نفس الوجوب على ما مر وبعضهم على ان القضاء مبني على وجوب الاداء الا ان المط
قد يكون نفس الفعل فيما ثم يتركه فيفتقر الى القدرة بمعنى سلامة الاسباب والالات وقد يكون ثبوت خلف
ويكفي فيه توهم ثبوت القدرة ففي مثل النايم يتحقق وجوب الاداء على وجه يكون وسيلة الى وصول القضاء
يتوهم في

بعد

حدوث الانتباه صرح بذلك فخر الاسلام رح في شرح المبسوط قوله لما ذكرنا من عدم الخطاب تعليل لكون
السبب غير الخطاب وقوله لانه لا شيء في غير الوقت والخطاب تعليل لكونه هو الوقت الا ان السببية متحقق
في الوقت والخطاب اما لانه لابد من سبب ولا شيء غيرهما يصلح للسببية واما للاجماع والاجماع ما دل النص
الخطاب تعين الوقت للسببية وهو المط ولقائل ان يقول بمنع عدم الخطاب وانما يلزم اللغو لو كان
مخاطب بان يفعل في حالة النوم مثلا وليس كذلك بل هو مخاطب بان يفعل بعد الانتباه والمريض مخاطب
بان يفعل في الوقت او في ايام اخر كما في الواجب المخير والعجب انهم جوزوا خطاب المعدوم بناء على ان المط
صدور الفعل حالة الوجود حتى قال الامام السرخسي من تتمة شرط وجوب الاداء القدرة التي يتمكن بها من
الاداء الا انه يشترط وجودها عند الامر بل عند الاداء فان النبي عم كان مبعوثا الى الناس كافة وصح امره في حق
من وجد بعده ويلزمهم الاداء بشرط ان يبلغهم ويتمكنوا من الاداء وقد يصرح بذلك كالمرتضى لو امر بعمل الكثر
لفايدة قال الله تعالى فاذا اطمأننتم فاقيموا الصلوة اي الفاء منهم من الخوف فصلوا بلا ايمان
قوله فان المراد بالسبب الداعي لا الموجد المؤثر في حصول الشيء حتى يمنع صلاحية الوقت للسببية
قوله حتى لو كان السبب هو الوجوب هو لزوم ما كان المسبب داعيا اليه ووجوب الاداء
هو لزوم ايقاعه سواء كان ذلك الشيء سبقه السبب ايقاعها او غير ايقاع حتى لو كان ايقاعا فنفس
الوجوب هو لزوم الايقاع ووجوب الاداء هو لزوم ايقاع الايقاع وفي هذا دفع لما يقال ان الواجب
ربما يكون الفعل بمعنى الايقاع فيكون لزوم الايقاع نفس الوجوب لا وجوب الاداء قوله ثم لو كان الوقت
لا خفاء في ان الشرط هو الجزء الاول من الوقت والظرف هو مطلق الوقت حتى يمنع لفاء في اي جزء من اجزاء
الوقت اوقعه على هو الصحيح للمذهب بدليل انه يو في بنية الغرض والاداء ولا يقضي بالقاء
من اول الوقت واما السبب فكل الوقت ان اخرج الغرض عن وقته على كليته والا فالبعض
لانه لو كان هو الكل لزم تقدم المسبب على السبب او وجوب الاداء بعد وقته وكلاهما باطل فتعين البعض اما الاول
احد الامرين فلان الصلوة ان وجبت بعد الوقت فهو الامر الثاني وهو ظ وان وجبت في الوقت لزم تقدم
وجوبها على السبب الذي هو جميع الوقت وحينئذ تم ان الكل لا يوجد الا بوجود جميع اجزائه فاي جزء فرض
طرفيه كل الوقت وسببه منافاة حينئذ ان الظرفية يقتضي الاحاطة والسببية التقدم وقد ثبت الاول فلم
تنتفي الثاني ذلك البعض لا يجوز ان اول الوقت على التعيين والا لما صح الاداء في اواخر الوقت حينئذ امتنع

245

التقدم على السبب فان قيل هو سبب لنفس الوجوب لا لوجوب الاداء قلنا الاختلاف في ان وجوب
الاداء لا يتقدم على نفس الوجوب لانه لم يتعين الاول ولا الاخر فهو الجزء الذي يتصل به الاداء ويليه
الشروع لان الاصل في السبب هو الوجود والاتصال بالمسبب والا فلا حاجة للعدول عن القريب
القائم الى البعيد المنقضي فان قيل المسبب هنا نفس الوجوب لا الاداء حتى يعتبر الاتصال قلنا
نعم الا ان الوجوب مفض الى الوجود اعني الاداء فسمي هو ايضا سببا بالواسطة فيعتبر الاتصال به
فان اتصل الاداء بالجزء الاول تعين لعدم المزاحم والا انتقل السببية الى الجزء الذي يليه وهكذا
الى الجزء الذي يتصل بالاداء فان قيل لم لا يجوز ان يكون السبب هو جميع الاجزاء من الاول
الى الاتصال قلنا لان فيه تخطيا من القليل الى الكثير بلا دليل وايضا فيه جعل السبب موجودا
لبعض الاجزاء وهو الجزء القائم المتصل فان قيل ان اتصل الاداء بالجزء الاول فقد تقرر
عليه السببية من غير انتقال والا فلا سببية له عن الجزء على تقدير حتى ينتقل عنه وايا ما كان فلا انتقال
قلنا لا نم انتفاء السببية عن الجزء على تقدير عدم اتصال الاداء به وانما ينتفي عنه تقرر السببية
ولهذا الاشارة في الانتقال واى حاصل ان كل جزء سبب على طريق الترتب والانتقال لكن تقرر السببية
موقوف على اتصال الاداء وبهذا يندفع ما يقال توقف السببية على الاداء وهو موقوف على الوجوب
الموقوف على السبب يلزم الدور وكذا ما يقال يلزم ان لا يتحقق الوجوب ما لم يشرع العدم تحقق سببه
وفساده بين قوله وقتها اي صلوة العصر الى ان غربت الشمس اي قبل فراغه منها على ما صرح به
فخر الاسلام فيندفع اعتراض الشارح لانه لو حصل الفراغ مع الغروب لم يكن ثم فساد قوله قلنا لما كان الوقت
كله اي ليست في موضعها اذ لا معنى لسببية الاول للثاني وعبارة فخر الاسلام ان الشرع جعل الوقت
متسعا ولكن جعل حق الشغل كل الوقت بالاداء واعلم ان الشارح والذي يعرض على ما وجب
بسبب كامل كما في الفجر او ناقص كما في العصر ويتعذر الاحتراز عنه مع الاتيان بالعزيمة والاقبال
على الصلوة في جميع الوقت هو وقوع بعض الاداء خارج الوقت على مقتضى كلام المص ره
حيث صرح باعتراض الشارح دبالغروب على الابتداء اي وقت الاحمرار ثم الشارح والذي يتعذر الاحتراز
عنه مع الاقبال على الصلوة في جميع الوقت هو خروج الوقت كالغروب في العصر مثلا ووجه
تعذر الاحتراز عنه انه ليس في وسع العبد ان يوقع فراغه من الصلوة مع تمام الوقت مقارنا بلا فصل

التبعض بشغل كل الوقت بالاداء بامتداد الاداء الى التبعض بخروج الوقت واما على مقتضى كلام القوم فهو
وقوع بعض الاداء في وقت الكراهة كما بعد الفجر وما قبل المغرب الحجة وقوعه بعد الوقت لو الافق وفيه
ما ذكر في طريقة الخلاف وغيره ان المذهب هو انه لو شرع في الوقت في الظهر او العصر او العشاء واتم بعد خروج
الوقت كان ذكرا وان قضى خطرا اى شغل كل الوقت بالاداء بدون هذا الفساد ممتنع في الصوم دون
الفجر وقد يجاب بمنع اشكال الفجر بان يعصر بخروج الى ما هو وقت الصلوة في الجملة بخلاف الفجر او بان
في الطلوع دخول الفرائض الكراهة وفي الغروب خروجا عنها واما جواب الطحاوي فيغني نظرا ان شغل كل الوقت على
وجه لا يعترض الفساد بالطلوع على الكلام متعذر على ما مر فعند الاتيان بالعزيمة اعني شغل كل الوقت بالاداء
احتمل اعتراض الفساد بالضرورة وذهب بعض المشايخ الى ان ليس معنى سببية الجزء المتصل بالاداء
ان السبب هو الجزء الذي قبيل الشروع بل معناه انه لو شرع فكل جزء الى آخر الصلوة سبب لوجوب الجزء
الذي يلاقيه ويحتمل لادائه وعلى هذا لا يرد اصل السؤال في العصر الممتد لان الجزء الذي طرأ عليه الفساد بالغروب
وجب بسبب ناقص **قوله** ولو لم يؤد فالسبب كل الوقت في حق القضاء او في حق الاداء السبب هو الجزء الملاحق
على ما مر **قوله** فوجب القضاء بصفة الكمال حتى لا يجوز قضاء العصر الفائت بحيث يقع شيء منه في وقت الكراهة
فان قيل السبب وهو كل الوقت ناقص بنقصان البعض فينبغي ان يجوز ذلك قلنا لما جاز دينا في الذمة
ثبت بصفة الكمال لان نقصان الوقت ليس باعتبار ذاته بل باعتبار كون العبادة فيه شبيها بالكفر فاذا مضى
خاليا عن الفعل زالت محلة وبقت سببه فكان الوجوب ثابتا بالسبب الكامل فيجب القضاء كاملا على
صلوا املا في آخر العصر كذا ذكره الامام السرخسي وقد يجاب بان الاجزاء الصحيحة اكثر فيجب القضاء كاملا
ترجيحا للصحيح على الاقل الفاسد **قوله** ثم وجوب الاداء يثبت آخر الوقت وهو ما لا التضيق على
بحيث لا ينفصل عنه جزء من الوقت اداء ثم بالتأخير عن ذلك الوقت لا يقال للمؤدي في اول الوقت
لا يكون اتيانا بالاداء الواجب وباطله هو زعم لانا نقول بعد الشروع يجب الاداء وتوجيه الخطاب على ما مر
قوله ومن حكم هذا القسم وهو ما يكون الوقت فاضلا على الواجب ويسمى الواجب الموسع ان لا يتعين بعض
اجزاء الوقت بتعيين … الا عينت هذه الجزء للسببية ولا قصد بان ينوي ذلك وهذا
يعلم بطريق الاولى وذلك لان تعيين الاسباب او الشروط من وضع الشارع وليس للعبد ذلك وانما للعبد الاتفاق
فعلا الاختيار فعل فيه رفق ويرخص تعيين جزء ربما لا يتيسر فيه الاداء بل له الاختيار في تعيينه فعلا

الواجب

بان يؤدي الصلوة في اي جزء يريد فيتعين بذلك الفعل ذلك الجزء وقتا لفعله كما في خصال الكفارة
فان الواجب احد الامور من الاعتاق والكسوة والاطعام لا يتعين شيء منها بتعيين المكلف قصدا
والا نصب بل يختار ايها شاء فيفعله فيصير هو الواجب بالنسبة اليه وفي هذا اشارة الى ان ما هو المختار من ان
في الموسع الاداء في جزء من الوقت ويتعين بفعله وفي المخير هو احد الامور ويتعين بفعله لا كما يقال في الموسع
يجب في اول الوقت وفي الاخر قضاء او يجب في الاخر وفي الاول نفل يسقط القضاء وفي المخير ان الواجب
هو الجميع ويسقط بفعل واحد او الواجب بالنسبة الى كل احد غير الآخر وهو ما يفعله او الواجب واحد معين لكنه يسقط
به وبالآخر **قوله** لانه اي الصوم قدر بالوقت يزداد بازدياده وينتقص بانتقاصه وعرف به اي علم مقدار الصوم
به كما يعلم مقادير الاوزان بالمعيار واما التوقف … في تقرير الصوم على ما ذهب اليه البعض فلا دخل له في
في المعيارية الا بتكلف **قوله** ومثل هذا الكلام للتعليل اي الاخبار عن الموصوف بمشتق يعلق العلة للحكم عند
ذكره بخلاف قولنا الذي في الدار رجل عالم ان الاخبار الا من قولنا … شرطية فيكون على السببية اول **قوله** والنسبة
الصوم الى الشهر كقولنا صوم رمضان والاصل في الاضافة الاختصاص الاكمل وهو ان يكون باثباته لا مع الثبوت
بالسبب سابق على سائر وجوه الاختصاص الاكمل وهو ان يكون بالحادثة الا اوجه الفعل لا يصلح الا يكون ثابتا
بالوقت لتوقفه على اختيار المكلف العبد فاقيم الوجوب الذي هو وجوب شرعي ومفض الى الوجود الحسي مقامه
قوله ويصح الاداء فيه يعني ان السبب اما الوقت واما الخطاب للاجماع او لعدم الثالث وهو الخطاب
يدل … صحة صوم المسافر والمريض في الشهر مع عدم الخطاب في حقهما فتعين الوقت ثم المختار عند
الاكثرين ان الجزء الاول من كل يوم سبب لصومه لان صوم كل يوم عبادة على حدة منفردة بالارتفاع عند
طريان الناقض كالصلوة في اوقاتها فيتعلق كل بسبب ولان الليل ينافي الصوم فلا يصلح سببا لوجوبه
وفي السبب الامام السرخسي ان السبب مطلق الشهر على ما هو الظاهر من النسبة والاضافة فان الشهر اسم للمجموع الآتي
السبب هو الجزء الاول منه لئلا يلزم تقدم الشيء على سببه ولهذا يجب على من كان اهلا في اول ليلة من الشهر ثم جن
قبل الاصباح وافاق بعد مضي الشهر حتى يلزمه القضاء ولهذا يجوز نية الاداء للصوم في الليلة الاولى مع عدم
جواز النية قبل سبب الوجوب كما لو نوى قبل غروب الشمس وفيه ان الليل لا يقتضي جواز الاداء فيه لكن لم يسلم
في آخر الوقت وايضا قوله عدم … الرواية يدل على ذلك لعدم … حقيقة الرواية اجماعا بل ما يثبت
بها … الشهر ولا حجة للمتمسك بالرواية … الجزء الاول من كل يوم وكل من هذه الوجوه وان امكن دفعه

الا انها امارات تقيد بمجموعها رجحان سببية الشهر مطلقا **قوله** ولان وجوب الاداء عطف على مضمون الكلام السابق
كانه قال لما نوى واجبا آخر يقع عنه لما ذكرنا ولان وجوب الاداء ساقط عنه فصار رمضان في حقه الى حق
المسافر بل رجح لادائه وتسليم ما عليه بمنزلة شعبان وانما قلنا في حق ادائه لانه في حق نفس الوجوب ليس بمنزلة شعبان
لتحقق سبب الوجوب فيه دون شعبان **قوله** وعنهما روايتان روى ابن سماعة انه يقع عن الصوم وهو الاصح
وروى الحسن انه يقع عن النفل لما نوى النفل وان اطلق النية فعن ابي حنيفة يقع عن الفرض على مقتضى رواية ابن سماعة
في مسئلة الفرض وعن النفل على مقتضى رواية الحسن والاصح انه يقع عن الفرض على جميع الروايات لانه لم يعرض عن فرض
الوقت بصريح نية النفل فانصرف الاطلاق اليه منه الى صوم الوقت كالمقيم فان قيل كيف جاز تركه بالكلية قلنا
لان الوقت انما يجعل بمنزلة شعبان اذا تحقق منه الاعراض عن الصوم وذلك بصريح النفل والواجب الآخر **قوله** في هذا الكلام
نظر جوابه ان الكلام في المريض الذي لا يطيق الصوم ويتعلق الرخصة بحقيقة العجز واما الذي يخاف منه ازدياد
المرض فهو كالمسافر بلا خلاف على ما اشير كلام السرخسي في المبسوط من ان ما ذكره الكرخي لعدم الفرق بين المسافر
والمريض سهو وهو ان المرض الذي لا يطيق الصوم وكان منه ازدياد المرض **قوله** وقال زفر عطف على قوله
يقع عند ابي يوسف وهذا ابتداء تفريع آخر على تعين الوقت في الصوم ومحل الخلاف ما اذا امسك الصحيح المقيم في نهار
رمضان ولم تحضره النية فعند زفر يكون صوما واقعا عن الصوم لان الامر المتعلق بالفعل في محل معين وان كان
دينا باعتبار ذاته بمعنى انه كالحادة لكنه احرى حكم العين الملحق باعتبار الوجه فعلى اي وصف وجد يقع
عن الماموربه كرد الوديعة والغصب وهذا كالمستاجر خياطا ليخيط له ثوبا كان فعله واقعا من جهة ما استحق
عليه سواء قصد به التبرع او لا وادا ما وجب عليه بالعقد قيد الاجير بالخاص لان الاجير المشترك هو الوصف
الذي يحدث في الثوب لان منافع الاجير وكالفاوا ما سبب كل النصاب من الفقير بعد بنية الزكوة فانه يخرج عن العهدة
فان قيل الصاب هاهنا ادرمه الى الفقير بنية الزكوة لا يصح عند زفر فكيف بالهبة قلنا المراد الهبة منتفع
او الفقير المديون او الكلام الذي والجواب ان تعين الوقت للصوم لا يجوز ان يكون سحقا فالمنافع العبد واما كانه
عليه لانه يكون حر العدم اختيار العبد في صرفها فلا يقع عبادة وقربة لانها الفعل الذي يقصد به العبد
التقرب الى الله تعالى وتعرفه عن العبادة باختياره فان قيل فما معنى تعيين الشرع امساك العبد
في هذا الوقت بصوم رمضان قلنا معناه انه عين امساكه الذي يكون قربة لان يكون صوم رمضان
لا صوم آخر والامساك بوصف القربة لا يتحقق بدون النية لانه لا قربة بدون القصد فان قيل لما
كانت

المنافع على ملك العبد غير مستحقة عليه فلم يجز صرفها الى صوم آخر لعدم مشروعية صوم آخر في ذلك الوقت كما في الليل
مع القطع بانه لا استحقاق فيه اصلا فظهر بما ذكرنا ان الاعتراض بان الامساك اختياري لا جبري انما نشأ
من عدم تحقق معنى الكلام وامامية النصاب فانما صارت زكوة من جهة انها عبادة يصلح ان يكون
مجازا بناء على ان المنعم بها وجه الله تعالى لا عوض عن الفقير وذكر الامام السرخسي حتى ان معنى القصد حصل
باختيار المحل ومعنى العبادة بحاجة المحل لحصول الثواب بمجرد الهبة من الفقير ولهذا لا يملك الرجوع **قوله** وقال الشافعي
لو ما كانت منافع العبد على ملكه من غير ان يصير مستحقة لله تعالى على العبد لزم تعيين نية الفرض لئلا يلزم
الجبر في صفة العبادة بان يكون امساكه على قصد الصوم للعبادة المفروضة شاء العبد او ابى وتحقيق ذلك
ان وصف العبادة ايضا عبادة ولهذا اختلف ثوابا ولا بد لعبد من الفعل قربة من النية كذلك لا بد لعبده من
التوبة نفلا او فرضا منها احترازا عن الجبر وتعيين المحل انما يكفي للتمييز لا لنفي الجبر واثبات القصد واما ادى
فرض الحج بدون التعيين فانما يثبت على خلاف القياس فعلى هذا الابتداء فرض الصوم بنية التطوع
او واجب آخر او مطلق النية ولو في الصحيح المقيم والجواب انا لا نسلم وجوب التعيين الا انا لا نسلم الا حصل
التعيين باطلاق النية فان الاطلاق في التعيين يعني كما اذا كان في الدار زيد وحده وقلت يا انسان
يعني لا احضار وطلب الاقبال فكذا هاهنا ما يشرع في الوقت الا الصوم الفرض ونوى مطلق الصوم بعين
هو الايجاب وطلب الحصول فان قيل سلمنا ذلك في اطلاق النية لكن ينبغي ان لا يحصل بالخطأ في الوصف
بان ينوي النفل او واجبا آخر كالايقاع باسم عمرو قلنا لما نوى الاصل والوصف والوقت قابل للاصل
دون الوصف وليس من ضرورة بطلان الوصف بطلان الاصل بل بالعكس فقصر البطلان على الوصف وبقي اطلاق
اصل الصوم فان قلت هاهنا لازم ضرورة ان الصوم لا يوجد بدون وصف ولم يوجد هاهنا سوى النفل
فبطلانه يستلزم بطلان الاصل ضرورة انتفاء الملزوم بانتفاء اللازم بل الاصل والوصف وان تغايرا
بحسب المفهوم فهما واحد بحسب الوجود فبطلان احدهما بطلان الآخر قلت اللازم احد الاوصاف لا على التعيين فبطلان
الوصف معين لا يوجب انتفاء الاصل لجواز ان يوجد مع وصف آخر كالفرض هاهنا ثم ان الاوصاف راجعة
الى اعتبار الشارع فله ان يحكم ببطلان الوصف بمعنى انتفاء الثقلية عن الصوم لا بمعنى انه ينتفي الفرع
الذي هو النفل فيكون ذلك متعينا للصوم فان قلت نية النفل اعراض عن الفرض لما بينهما من المنافاة
فيصير بمنزلة ترك النية قلت الاعراض انما يثبت في ضمن نية النفل فقد ثبت ونفي ما في ضمنها وقد بطل

عن اصل السقد لاله وانا لانم ان الا وصف العبادة يكون بقصد العبد بل هو الزام من الله تعالى فان الفرض اسم لما لزمنا
الله تعالى اياه ويثبت بطريق قطعي بخلاف الاصل العبادة فانه اسم لما يحصل على سبيل الاخلاص فيتحقق ذلك
بالنية بان يقصد بقلبه توجيه فعله الى الله تعالى وحده فاذا وجد الامساك المقرون بالنية كان عبادة ثم اتصافه
بصفة الفرضية لا يكون بفعل العبد بل بوجه الالزام من الله تعالى فيه اسعار وواجب آه فلا يسقط الفرضية اولا اثر
قطعية ان اللازم ليس بلازم كالمولود فانه يتصف بصفة الاخوة وان ظن الشاك انه ليس باخ بناء على ان امه لم تلد
مولودا آخر ظنا فاسدا قوله فيفسد الكل لعدم التجزي لا يقال صح البعض فيصح الكل لعدم التجزي لانا نقول العلة
وجد فيفتقر الى الصحة جميع الاجزاء بخلاف الفساد وايضا ترجح الفساد في باب العبادات احوط قوله والنية
المعترضة يعني ان اقتران النية بجميع الاجزاء متعذر وباقل الاجزاء مفتقر وحرج فلا بد من التقديم عليه بان تعزم
في الليل انه يمسك لله تعالى من الفجر الى الغروب ولا يبطل عليه عزم على الترك فيعتبر ما قدمه كالنية في اول صلوة او
الصلوة يجعل باقية الى آخرها واما النية المعترضة في خلال الصوم فلا يقبل التقديم على ما معنى من الامساكات
لان الشيء انما يعتبر حكما لما تصور حقيقة كالنية في خلال الصلوة لانها متعذرة وحاصل الجواب انا لا نجعل
النية المتأخرة متقدمة بل نجعل النية المعدومة في الزمان المتقدم المقارنة ببعض اجزاء اليوم متحققة تقديرا
كما ان النية المتقدمة التي لا يتقارن شيئا من اجزاء اليوم تعتبر مقارنة لها تقديرا ولا خفاء في انه لما صح بالنية
المنفصلة عن جميع الاجزاء فلان يصح بالنية المتصلة بالبعض اولى لكن جعل النية بالليل افضل من الاحتياط
والمسارعة الى الامتثال فان قيل المعدوم المسبوق بالوجود يمكن ان يقدر تحققه بان يجعل وجوده في حكم الباقي
بل ربما يمنع طريان العدم على النية المتقدمة بالليل فان من عزم على فعل يجعل وجوده في حكم الباقي عليه ما لم يرجع
عنه او لم يعزم على تركه واما المعدوم بالعدم الاصلي فلا معنى لتقدير تحققه قلنا لما ان المتحقق يجعل كالباقي تقديرا
فكذلك الآتي لانه بصدد الكون وايضا يجعل الاقتران ببعض الاجزاء بمنزلة الاقتران بالكل لان
كونه صوما بجملة الامساك في اليوم شيء واحد فالمقترن بجزء منه بالكل حكما وايضا للاكثر حكم الكل في كثير من الاحكام
فيجعل القران الاكثر بالنية بمنزلة اقتران الكل بها فان قيل البعض الاول بلا نية فكيف يمكن ان يقترن النية
ويعود الى ما لا يعود صحيحا قلنا لا بل يتوقف الامساكات المتقدمة بصلوحها للصوم فان اقترنت
نية بالاكثر صارت صوما والا فسدت فان قيل لو كان الاقتران بالبعض كافيا لصح الصوم
بنية بعد نصف النهار قلنا يجب ان يكون ذلك البعض مما له حكم الكل من وجه ليكون الاقتران به في حكم
الاقتران

بالكل قوله والطاعة قاصرة في اول النهار لقلة مخالفة الهوى بناء على عدم اعتبار الاكل فيه فترك الاكل والشرب
خارج عن العادة لاشتهائه فيه وابتداء كمال الطاعة من الضحوة الكبرى قوله وفي التاخير ايضا حرج فان حرج
حرج التقديم عام في حق الجميع وحرج التاخير يختص بالبعض وفي بعض الاحيان وبناء الاحكام على
الاعم الاغلب دون القليل النادر قلنا انما هو بناء في اصل الحاجة لا في فردها واي حرج في موضع الكلام
في مواضعه حرج التاخير ليست من النادر الذي لا يبتنى عليه الاحكام بل هي كثيرة في نفسها وان كانت قليلة
بالاضافة الى حرج التقديم فان قيل حرج التاخير لا يختص بما قبل نصف النهار قلنا نعم الا ان فيما قبل نصف قيما
النهار يترك الكل الى خلف وهو الاكثر وفيما بعده يفوت الامساك والخلف جميعا فيفوت الصوم لان الاقل
بمقابلة الاكثر في حكم العدم واعلم ان المراد بنصف النهار ههنا هي الضحوة الكبرى فانها نصف النهار الصوم
اعني من طلوع الفجر الى غروب الشمس واما الزوال فهو نصف النهار باعتبار طلوع الشمس الى غروبها والمختار انه
لو نوى قبل الزوال بعد الضحوة الكبرى لم يصح لعدم مقارنة النية لاكثر النهار الصوم قوله خلافا للشافعي والمختار
من مذهبه على ما هو المسطور في كتبه انه يجوز النفل بنية قبل الزوال بشرط الامساك والاهلية في اول النهار
ايضا وانه يكون صائما من اول اليوم حتى ينال ثواب الصوم الجميع كمن ادرك الامام في الركوع قوله ومن هذا الجنس يعني
لو نذر صوم رجب او صوم يوم الخميس مثلا فهذا الصوم وان كان من القسم الثالث من جهة ان الوقت معيار
له لا انه من جنس صوم رمضان في تعين الوقت له لكن الصوم فيه يتادى بمطلق النية وبنية النفل لا يتادى
نيته واجب آخر لان تعيين وقت المنذور انما جعل بتعيين الناذر لا بتعيين الشارع فيؤثر فيما هو حق الناذر
كالنفل حتى ينصرف الى ما تعين له الوقت ولا يؤثر فيما هو حق الشارع وهو الواجب الآخر فلا ينصرف
الى المنذور بل يقع عما نوى فان قلت قد قيدوا النذور في امثلة القسم الثالث بان يكون مطلقا غير
معين وجعلوا حكم القسم الثالث ان الوقت لما لم يكن متعينا بالصوم افتقر الى نية من الليل وكذا الشرع
بالمنذور المعين ليس من القسم الثالث ولا خفاء في ان الوقت فيه ليس بسبب وانما السبب هو
النذر فلا يكون من القسم الثاني ايضا بل قسما برأسه فلا ينحصر الاقسام في الاربعة قلت ليس القسم الثالث الا ما الوقت
فيه معيار لا سبب والشك ان المنذور المعين كذلك لما كان شبيها بالقسم الاول في تعين الوقت وقد بينوا احكامه
في القسم الثالث واحكامه على ما لا يكون شبيها بالقسم الاول فقيدوا النذور بالمطلق لا يقال الوقت
في المنذور المعين شرط وفي القسم الثالث معيار لا غير وذلك لان النهار داخل في مفهوم الصوم فلا يكون شرطا

والنهار المعين خارج يتوقف عليه الاداء في المنذور المعين فيكون شرطا فيه دون المطلق لانا نقول عدم صلاحية الوقت
ليس بمعتبر في القسم الثالث على ما مر من انه عبادة تامة يكون الوقت معيارا لا سببا من غير تعرض لكونه شرطا او غير
شرط **قوله** واما النفل جواب سؤال تقريره ان عدم تعين الوقت لما كان موجبا للتبييت لما صح النفل بنية من النهار
فاجاب بان المشروع الاصلي في غير رمضان هو الصوم النفل كما ان الفرض في رمضان فيكفي اقتران النية
بالاكثر وتحقيقه ان الامساكات الغير المعتبرة بالنية يكون موقوفة لاجل ما هو مشروع في الوقت وهو الفرض في رمضان
والنذر في يوم النذر المعين والنفل في غير ذلك واما الواجبات الاخر فانما هو المحتاج فاذا صادفت
قبل نصف النهار بعد ما هو من مشروعات الوقت ومتعيناته انصرفت اليه والا فلا فصح الفرض
والنذر المعين والنفل بنية من النهار بخلاف ساير الواجبات **قوله** واما القسم الرابع من الموقت فوقت الحج
فان وقته مشكل في الزيادة والمساواة وبيان ذلك من وجهين احدهما بالنسبة الى سنة الحج وذلك لان وقته
يشبه الظرف من جهة ان اركان الحج لا تستغرق جميع اجزاء وقت الحج كوقت الصلوة ويشبه المعيار من جهة
انه لا يصح في عام واحد الا حج واحد كالنهار للصوم وثانيهما بالنسبة الى سنين العمر وذلك لان فيه العمر وهو
فاضل على الواجب حتى لو اتى به في العام الثاني كان اداء بالاتفاق لوقوعه في الوقت الا عند ابي يوسف
يجب مضيقا لا يجوز تاخيره عن العام الاول وهو لا يسع الا حج واحد كشبه المعيار من جهة انه لا يسع الا حج
من جنس واحد وعند محمد رح يجوز تاخيره عن العام العام الاول بشرط ان لا يفوته فان عاش لذلك وكان
اشهر الحج من كل عام صالحا للاداء بجزء الوقت للصلوة وان مات تعينت الاشهر من العام الاول كالنهار
للصوم فثبت الاشكال فان قلت كلاهما في هذه المسئلة اشكل من وقت الحج لانه لما تضيق الواجب
في العام الاول بحيث لم يجز تاخيره عنه على قول ابي يوسف فعلى ان وقته العام الاول لا جميع العمر
فكيف يكون في العام الثاني اداء ولما ثبت التوسع وجاز التاخير على قول محمد لو ان وقته جميع العمر فكيف ياثم
بالموت في العام الثاني قلت حكم ابو يوسف بالتضيق للاحتياط لا لانقطاع التوسع بالكلية ولهذا جاز
لو ادى في العام الثاني وحكم محمد بالتوسع بظاهر الحال في حيات الانسان لا لانقطاع التضييق بالكلية فلهذا ياثم
بالتاخير لو مات في العام الثاني فثبت ان وقته شبيه كلا من الظرف والمعيار عندهما الا ان الاظهر الراجح
في الاعتبار هو المعيارية عند ابي يوسف والظرفية عند محمد رح **قوله** احتراز عن الفوت بمعنى ان التعين
ههنا ثبت بعارض خوف الفوت لا لانه امر اصلي فان التعين انما يظهر في حق الماثم وحصول الاثم

لا في انتفاء مشروعية النفل بخلاف تعين رمضان للفرض فانه اصلي ثبت بتعيين الشارع فيظهر اثره في الاثم
وعدم جواز النفل جميعا **قوله** لكنه ليس بمعيار له لكونه من افعال الحج لا تستغرق جميع اجزاء وقته ولان افعال
الحج غير مقدرة بعينه ان كل واحد من الوقوف والطواف والسعي والتروي لم يقدر بان يكون وقته كذا الى وقت
كما قدر الصوم بكونه من طلوع الفجر الى غروب الشمس واذا لم يقدر بالوقت لم يكن الوقت معيارا فان قلت
اي فرق بين الدليلين قلت الاول استدلال بعدم على عدم الملزوم والثاني استدلال بعدم الحكم على عدم علته
ولا يخفى ان مسئلة صحة التنوع مبنية على ان الوقت ليس بمعيار بل غيران يكون فيه شبه بالمعيار لا
مدخل في ذلك فذكره في مضمون الشرط ليس كما ينبغي **قوله فصل** في ان الكفار هل هم مخاطبون
بالشرايع ام لا وهو مذكور في اصول فخر الاسلام في بيان الاهلية حيث قال الكفار اهل للاحكام لا يراد
بها وجوبها لله تعالى لانه اهل لادائها فكان اهلا للوجوب له وعليه وما لم يكن اهلا للثواب الاخرة
لم يكن اهلا لوجوب شيء من الشرايع التي هي طاعات الله تعالى ولو كان الخطاب بها موضوعات
عنهم ولزمه الايمان بالله تعالى لانه اهل لادائه ووجوب حكمه ولم يجعل مخاطبا بالشرايع بشرط
تقديم الايمان لانه راس الطاعة احكام نعيم الاخرة فلم يصح الا يجعل شرطا مقتضى وقيل ان ترجمة الفصل
بما ذكر خطاء فان الصلوة غير صحيحة من الكافر وهو منهي عنها فكيف يكون مخاطبا بها بل الترجمة
الصحيحة ان الكفار هل هم مخاطبون بالتوسل الى فروع الايمان وقد يقال الا ان ترجمته هو ان حصول الشرط
الشرعي ليس بشرط في التكليف كالايمان فصحة العبادات والطهارة بصحة الصلوة مما هو شرط في التكليف
بوجوب ادائها ام لا ثم صدر والمسئلة في جزء من جزئياته وهو تكليف الكافر بالفروع تسهيلا للمناظرة
قوله في حق المواخذة في الاخرة متعلق بالعبادات خاصة ومعناه انهم يواخذون بترك الاعتقاد
لانه موجب الامر اعتقادا للزوم والاداء واما في حق وجوب الاداء في الدنيا العراقيون الى انه
يتناولهم وان الاداء واجب عليهم وهو مذهب الشافعي رح وعند عامة مشايخ ماوراء النهر لا يخاطبون
باداء ما يحتمل السقوط واليه ذهب القاضي ابو زيد والامام السرخسي وفخر الاسلام وهو المختار عند
المتاخرين ولا خلاف في عدم جواز الاداء حال الكفر وفي عدم وجوب القضاء بعد الاسلام وانما
فايدته في انهم هل يعاقبون في الاخرة بترك العبادات زيادة على عقوبة الكفر كما يعاقبون بترك
الاعتقاد وكذا ذكر في الميزان وهو الموافق لما ذكر في اصول الشافعية من ان تكليفهم بالفروع

بنظر

انما هو لتعذيبهم بعد ركما كانوا يعذبون بترك الاصول وظهر انه محل الخلاف هو الوجوب في حق المواخذة على ترك الاداء
بعد الاتفاق على مواخذة بترك اعتقاد الوجوب **قوله** لقوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك
نطعم المسكين اورد الاية دليلا على انهم مخاطبون بالعبادات في حق المواخذة في الآخرة على ما هو المتفق
عليه وقد نبه هنا على ان محل الوفاق ليس هذا المواخذة في الآخرة على ترك الاعمال بل على ترك اعتقاد الوجوب
والآية تمسك لمن يلزم الوجوب في حق المواخذة على ترك الاعمال ايضا ولذا اجاب عنه الفريق الثاني بان المراد
لم نك من المعتقدين فرضية الصلوة فيكون العذاب على ترك الاعتقاد ورد بانه مجاز فلا يثبت الا بدليل
فان قيل الحجة لجواز ان يكونوا كاذبين في اضافة العذاب الى ترك الصلوة والزكوة والا لكذب عليه
تكذيبهم كما في قوله تعالى والله ربنا ما كنا مشركين ما كنا نعمل من سوء ونحو ذلك او يكون الاخبار عن المرتدين
الذين تركوا الصلوة حال ردتهم قلنا الاجماع على ان المراد تصديقهم فيما قالوا وتحذير غيرهم ولو كان
كذبا لما كان في الآية فايدة وترك التكذيب انما يحسن لو كان النص مستقلا بكونه كلاما لا يأتي المذكورون
ومن هنا ليس كذلك والمجرمون عامة لا تخصص بالمرتدين **قوله** واما عندنا فلعدم الدليل على الوضعية
ثم فان العمومات الواردة في فرضية الصلوة وسائر الطاعات مع ان المعلق بالشرط هو الامر لا علوم لا نفس
الوضعية ولان الامر بالعبادة لنيل الثواب اجيب بانه نيل الثواب على تقدير الايمان به والاستحقاق العذاب
على تقدير تركه فالكفار لم يحصلوا الا في امور يتجه فيها الرابطة في الثواب والا في العقاب وعدم الاهلية انما
هو على تقدير عدم تحصيل الشرط اعني الايمان وايضا منقوض بالامر بالايمان فانه ايضا لنيل الثواب فان قيل
الايمان راس الطاعات واس العبادات فكيف يثبت شرطا وتبعا لوجوب الفرع الابداء
السيد لولا قال المعبد تزوج اربعا لا ثبت الحرية بذلك قلنا ليس كذلك بل يثبت وجوب الايمان
بالاوامر المستقلة الواردة لا لانه يثبت في ضمن الامر بالفروع **قوله** ولهذا سقوط العبادة عنهم كنفيه
جواب عن تمسك الفريق الاول يعني ان سقوط الخطاب بالاداء عن الكفار ليس للتحقيق بل التخفيف معنى
العقوبة باخراجهم من اهلية الثواب العبادة واما الجواب عن التمسك الاول فهو ان المواخذة لا تستلزم
الخطاب في حق وجوب الاداء في الدنيا او الاثم المواخذة على ترك العبادات بل هو محل النزاع وانما المواخذة
على ترك اعتقاد الوجوب على ما مر **قوله** وصحة ما مضى كانت بناء على الخطاب ضعيف او الصحة انما يبتني على
ورود الخطاب وتعلقه لا على بقائه فعلمه كنفي الاداء عندان في هو انما هو سقوط ما تعلق الخطاب في حق

قوله م

305

المؤدى **قوله** لقوله تعالى ومن يكفر بالايمان الاية هو محمول عند الشافعي رحمه الله على من مات على كفره بدليل قوله تعالى ومن
يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر وهي مسئلة حمل المطلق على المقيد **قوله** عندنا ليس معناه انهم لا يخاطبون
بالعقوبات والمعاملات عند الشافعي هو بل ما هو التحقيق ان الخلاف ليس مبنيا على الخلاف في كون العبادات
من الايمان **قوله** والاستدلال الصحيح لا يتعلق انه خرج بقوله تعالى ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف لانا نقول هذا في العبادات
وتكرار الصوم والكفارات وقد تعارض النذر من الاعمال فبطل بالكفارة **قوله** فصل النهي هو قول القائل لا تفعل
استعلاء او طلب ترك الفعل او طلب كف النفس استعلاء والخلاف في انه حقيقة في التحريم او الكراهة او
او فيهما كما هو في الامر لفظيا او معنويا كما سبق في الامر ثم النهي المتعلق بافعال المكلفين دون اعتقاداتهم اما ان يكون
لبيان فعل حسي او شرعي وكل منهما اما ان يكون مطلق او مع قرينة دالة على ان القبح لعينه او لغيره فالمقصود
بيان حكم المطلق وفسر الشرعي بما يتوقف تحققه على الشرع او الحسي بخلافه واعترض بان مثل الصلوة والزكوة
والصوم وغير ذلك يتحقق من المكلف من غير توقف على شرع واجيب بان المتحقق عن الشرع هو نفس الفعل
واما وصف كونه عبادة او عقدا مخصوصا يتوقف على شرائط ويترتب عليه احكام فلا يتحقق بدون
الشرع ورد بان التوقف على الشرع في هو وصف كونه عبادة ونحو ذلك في الحسي ايضا وصف كون
الزنا او الشرب معصية لا يتحقق الا بالشرع فنسرع المعصية بانه يكون له مع تحقق الحسي تحقق شرعي ايضا
باركان وشرائط مخصوصة اعتبرها الشارع بحيث لو انتفى بعضها لم يحكم الشارع بذلك الفعل ولا الحكم
بتحققه كالصلوة بلا طهارة والبيع الواردة على ما ليس بمحل وان وجد الفعل الحسي من الحركات والسكنات
والايجاب والقبول وقد تعارض ان الفعل ان كان موضوعا لحكم خط فشرعي والا فحسي **قوله** فيقتضي القبح بعينه
ان اللفظ يقتضيه الاقتضاء الى ان القبح لازم متقدم بمعنى انه يكون قبيحا منهي الله لان النهي يوجب
قبحه كما هو مذهب الاشعري واي حاصل ان النهي عن الفعل الحسي يحمل عند الاطلاق على القبيح لعينه
الى الذاته او لجزئه وبواسطة القرينة يحمل على القبيح لغيره فلذلك الغير ان كان وصفا قائما بالمنهي عنه فهو القبيح له
القبيح لعينه وان كان مجاورا منفصلا عنه فلا والنهي عن الفعل الشرعي يحمل على الاطلاق على القبيح
لغيره وبواسطة القرينة على القبيح لعينه وقال الشافعي رحمه الله بالعكس وثمرة ذلك انه هل يترتب عليه
الاحكام ام لا فان حاصله ان الشارع وضع بعض افعال المكلف لاحكام مقصودة كالصوم للثواب والبيع
للملك ثم نهى عن ذلك في بعض المواضع فهل يبقى في تلك المواضع ذلك الوضع الشرعي حتى يكون الصوم

يكون

في يوم العيد مناطا للثواب والبيع الذي هو سببا للملك او ارتفع ذلك الوضع فيها فمن حكم بارتفاع الوضع
جعل المنهي قبيحا لعينه وهي لانتفاء الوضع الشرعي والقبح الذاتي ثم الفعل الشرعي المنهي عنه ان دل
دليل على ان قبحه لعينه فقط وان دل على انه لغيره فذلك الغير ان كان مجاورا فلو صحيح مكروه وان كان وصفا ففاسد
عند ابي حنيفة مربوط عنده ان فيه هو والامام يدل الدليل على ان قبحه لغيره او لعينه فقط عنده ان فيه
حتى لا يترتب عليه الاحكام وعند ابي حنيفة هو صحيح باصله لكن لا ينفك الوصف لعدم الدليل على القبح
لوصفه قوله قلنا حقيقة النهي اصل هذا الدليل ما قال محمد رح في باب الوتر على من زعم ان الطلاق في غير
السنة لا يقع ان النبي عم نهى عن صوم يوم النحر انما نهى عما يكون او عما لا يكون والنهي عما لا يكون
لغو لا يقال للاعمى لا تبصر ولا دمي لا تطر وحقيقته ان المنهي عنه او يكون متصور الوجود بحيث لو اقدم
عليه لوجد حتى يكون العبد مبتلى بين ان يقدم على الفعل فيعاقب وبين ان يكف عن الفعل فيثاب
بامتناعه بخلاف النسخ فانه لبيان ان الفعل لم يبق متصورا لوجوده شرعا كالتوجه الى
المقدس وحل الاخوات وذكر امام الغزالي في المستصفى ان مثل الصلوة والصوم والبيع
في الاوامر مستعملة في المعاني الشرعية دون اللغوية للعرف الطارئ وما وجد ذلك العرف
في النواهي فيبقى اصل الوضع في المعاني اللغوية كقوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم وقوله عم
دعي الصلوة ايام اقرائك فانه في معنى النهي وحاصله ان مكان الفعل باعتبار اللغة
كاف في النهي ولا يحتاج الى مكان الشرعي وجوابه ظ وهو القطع بان اي نهي انما نهت
عما سماه الشرع صوما وصلوة لا عن نفس الامساك والدعاء والمصنف فصل الكلام بعض
التفصيل وحاول التحقيق في البيع الذي معناه اللغوي قريب من معناه الشرعي وذكر
صاحب القواطع ان وجود الفعل المشروع تام بفعل العبد وباطلاق الشرع فبالنهي
امتنع الاطلاق فلم يبق مشروعا لكن تصور الفعل من العبد باق على حاله بناء عليه مثلا
العبد مامور بالصوم وليس في وسعه الا الامساك مع النية في النهار واما جرية عبادة
فبالشرع ففي يوم النحر لما زال اذن الشرع لم يبق صوما مشروعا مع بقاء تصور الفعل من العبد
واعترض عليه بان النهي ورد على مطلق الصوم فيحمل على حقيقته والفعل المخصوص من دون
اعتبار الشرع لا يسمى صوما كالامساك مع النية في الليل وجوابه انه لا حقيقة للصوم

307

شرعا الا الامساك من الفجر الى الغروب مع النية وهذا متصور من العبد وقد نهاه ان ارتفع عنه حتى
صار يوم النحر بمنزلة الليل فلا عبادة تترتب عليها الثواب وحاصل الكلام الاول وجهان
الاول ان النهي لو لم تدل على الصحة لكان المنهي عنه غير الشرعي اي المعتبر في الشرع لان الشرعي المعتبر
هو الصحيح واللازم بط لانا نعلم قطعا ان المنهي عنه في صوم يوم النحر وصلوة الاوقات
المكروهة اي هو الصوم والصلوة الشرعيان لا الامساك والدعاء الثاني لو لم يكن
صحيحا للممكن لا ممتنع فلا يمتنع عنه لان المنع عن الممتنع عبث والجواب عن الاول ان الشرعي
ليس معناه المعتبر شرعا بل ما يسميه الشارع بذلك الاسم وهو الصورة المعينة والحالة
المخصوصة صحت ام لا فنقول صلوة صحيحة وصلوة غير صحيحة وصلوة الجنب وصلوة
الحائض باطلة وعن الثاني انه ممتنع بهذا المنع وانما المحال منع الممتنع بغير هذا المنع كما لو حصل
يمتنع لغوا لو كان حاصلا بغير هذا التحصيل قوله والا لنهي جواب عن كلام الخصم كالمستدل
على اقتضاء النهي الصحة وكذا قوله والقبح مقتضى النهي لكنه لا يصلح الزام الخصم لانه
لا يقول بالقبح لذاته بل الفعل انما يحسن بالامر ويقبح بالنهي وحاصل الكلام انه ان اريد بالصحة
امكان المعنى الذي يسمى في الشرع بالصوم والصلوة والبيع ونحو ذلك فلا نزاع فيه وانما
النزاع في الصحة بمعنى استحقاق الثواب وسقوط القضاء وموافقة امر الشارع وترتب
الاثار عليه كالملك ولا دلالة بشيء مما ذكرتم على ان النهي يقتضي ان يكون المنهي بهذه الصفة
قوله فثبت على الوجه الذي لو عيناه يعني ان النهي يقتضي القبح والمنهي يقتضي الامكان ولا بد
من رعاية الامرين وذلك بان يحمل القبح على القبح بالغير وهو لا ينافي الصحة فيكون محافظة
على المقتضي وهو القبح وعلى المقتضى وهو النهي بان لا يكون نهيا عن المستحيل بخلاف
ما لو حمل القبح بعينه وحكم ببطلان المنهي عنه فانه يلزم اسقاط النهي وجهة الفوات قوله والبعض
للتواذهب المتكلمين والجبائي وابو هاشم واحمد ومالك رح في احدى الروايتين اي عدم
صحة الصلوة في الدار المغصوبة وذهب القاضي ابو بكر الى انها لا تصح الا انه قال يسقط
الطلب عندها لا بها يعني لا يجب القضاء والمحصل انما يصح ولكن لانا نعرف بانه يجب عليه
الاتيان بالمامور به والمنهي عنه لا يجوز ان يكون مامورا به فيقتضي والامر والنهي والجواب

انه ان اريد انه يجب الاتيان بما هو شغل بمفهوم المامور به فهو صحيح لوانه اتى به لا يكون معتبا وهو
غير المامور به حزمنا فغاية المطلق والمقيد وان اريد انه يجب الاتيان بما هو من جزئيات ره
المامور به وافراده فلا نسلم ان المنهي عنه بالمعنى بالوصف لا يكون من جزئيات المامور به قوله
بالذات والمنهي عنه بالوصف الصحاح فلا نسلم تنافيهما وانما يلزم الامتناع لو اتحد متعلقاهما الامر
والنهي وليس كذلك بل كجر ملكنا النفل لكونه صلوة ويحرم لكونه غصبا كالسيد لو امر عبده
بحفظ هذا الثواب ولا تحط في هذا المكان فلو خاطه فيه بعد عشلا بالخياطة وعاصيا لكونه
في ذلك المكان قوله فهذا الجزء القبيح يكون قبيحا لعينه اي منهيا اليه لانه كان قبيحا لجزئه وينتقل
الكلام ويلزم التسلسل اي وجود اجزاء غير متناهية لامر موجود اتى به المكلف فان قيل لم لا يجوز
ان يكون قبح هذا الجزء لامر خارج عنه قلنا لان ذلك الخارج ان كان خارجا عن الكل ايضا لا يكون هذا
من قبيل القبيح لجزئه وان كان داخلا فيه ينقل الكلام الى قبحه قوله فعلم من هذا قد سبق بيان ذلك
في الحسن والقبح فان قيل لم لا يجوز ان يكون حسنا لمعنى في نفسه بان يتركب من جزء من احدهما حسن
لعينه والاخر قبيح لعينه قلنا هو جايز الا ان مثله قبيح في نفسه بحسب الشرع والعقل اذ الحسن شرعا وعقلا
ما يكون حسنا بجميع اجزائه لان الحسن بمنزلة الموجود والقبح بمنزلة العدم ووجود المركب يتوقف الى وجود
الاجزاء بخلاف العدم قوله بل واقع كالطهارة بالماء المغصوب فلو كانت الطهارة مامورا بها
امرا مطلقا اي من غير قرينة على انها مطلوبة للغير لما تادى بها المامور به قوله واما المراد بما
ما يكون منهيا عنه لذاته وما هو مامور به بالوصف فلا يتادى به المامور به مطلقا لانه يقتضي الحسن
لذاته قوله وعنده اي عند الشافعي رحمه الله الباطل والفاسد عبارتان عما يقابل الصحيح بمعنى عدم سقوط القضاء
القضاء او عدم موافقة الامر في العبادات وبمعنى خروجه عن السببية للثمرات المطلوبة منه في المعاملات
ولا نزاع في التسمية فانها مجرد اصطلاح وفي ان المنهي عنه يكون منهيا عنه لذاته او لجزئه وقد يكون
منهيا عنه لامر خارج وانما النزاع في ان هذا القسم هل يكون صحيحا يترتب عليه احكامه ام لا
قوله لان هذا صحة الاجزاء والشروط كافية فعلم هذا انه يجب ان يفيد الوصف اللازم بان لا يكون
الشروط ثم لا اضافة في ان الوقت من شروط الشروط الصلوة والصوم وقد جعله في الصلوة
مجاورا او في الصوم وصفا لازما كما في قوله كالبيع والشروط يعني شرطا لا يقتضيه العقد ولاحد

النهي
المتعاقدين فيه نفع او للمعقود عليه وهو من اهل الاستحقاق وقوله نهى النبي عم عن بيع وشرط و
راجع الى الشرط فيبقى اصل العقد صحيحا مفيدا للملك لكن بصفة الفساد والحرمة فان الشرط امر زايد على
البيع لازم له لكونه مشروطا في نفس العقد وهو المراد بالوصف اللازم في هذا المقام قوله والربوا اي
وكالبيع بالربوا وهو الفضل الخالي عن العوض وان فسر الربوا بمعاوضة مال بمال في احد
الجانبين فضل خال عن العوض وسمى بيعا لمعاوضته فهو عطف على البيع بالشرط لا على الشرط
قوله والبيع بالخمر فانه فاسد لان الخمر جعلت ثمنا وهو غير مقصود بل وسيلة الى المقصود اذ لا انتفاع
لا بالاثمان ولهذا اشترط وجود المبيع دون الثمن فبهذا الاعتبار صار الثمن بمنزلة من جملة الشروط
الا انه ركن فيفسد البيع لكون احد البدلين غير متقوم اذ المتقوم ما يجب ابقاؤه بعينه
او بقيمته والخمر وجب اجتنابها بالنص لعدم تقومها لكن يصلح للثمن لانها مال لان المال ما يميل الطبع
وادخر لوقت الحاجة او ما خلق لمصالح الادمي ويجري فيه الشح والضنة قوله وصوم الايام
المنهية اعني العيدين وايام التشريق فانه مشروع بالاصل لان الصوم نفسه مشروع لكونه امساكا
على قصد القربة وقهر المخالفة هواها وتخصيصا لها على مواساة الفقراء بالاطلاع على شدة حالهم والنهي
انما هو بوضع الاوقات باعتبار انها ايام اكل وشرب على ما ورد به الحديث والوقت معيار للصوم
يتقدر به ويتوقف به فكان بمنزلة لازم للصوم خارج عنه اي غير داخل في مفهومه وبهذا يندفع ما قيل
لا نسلم ان ترك الاجابة مغاير للصوم بل هو عينه كترك السكون فانه عين التحرك وبالتحقيق في الطريقة المعينة
الا ان النهي ورد على الصوم فصرفه الى غيره عدول عن الحقيقة ولا يجوز الا بدليل وجوابه ما سبق
من ان النهي عن الفعل الشرعي يقتضي عند الاطلاق قبحه لغيره لو كان قبحه لذاته لما كان مشروعا وايضا
فوايد الصوم اوله دليل على انه لا يكون منهيا عنه لذاته ثم قال والتحقيق ان الصوم في هذه
الايام ترك للمفطرات الثلث وللاجابة فمن حيث الاضافة الى المفطرات يكون عبادة
مستحسنة ومن حيث الاضافة الى اجابة الدعوة يكون منهيا عنه لما فيه من ترك الواجب
والحق الاصلي للصوم هو الاول لا الثاني لاختصاصه بهذه الايام فالصوم باعتبار الاضافة
الى الاصول التي هي الاكل والشرب والجماع بمنزلة الاصل وباعتبار الاضافة الى الاجابة
بمنزلة التابع فترك الاجابة صار بمنزلة الوصف وترك المفطرات الثلث بمنزلة الاصل

صح الصوم في هذه الايام مشروعا باصله غير مشروع بوصفه فكان فاسدا لا باطلا **قوله** لكن صح النذر به
اى بالصوم في الايام المنهية لان الصوم نفسه طاعة وانما المعصية هى الاعراض عن ضيافة الله تعالى
وهى في فعل الصوم لا في ذكر اسمه وايجابه على نفسه والحاصل ان للصوم جهة معصية وانعقاد
النذر انما هو باعتبار الجهة الاولى حتى قالوا لو صرح بذكر المنهى عنه بان يقول لله على صوم النحر
لم يصح نذره في رواية الحسن عن ابى حنيفة رحمه الله كما لو قالت لله على ان اصوم ايام حيضى بخلاف
ما لو قالت غدا وكان الغد يوم نحر او حيض واما ضرب ابيه او شتم امه فلا جهة فيه لغير المعصية فلا يصح
النذر به اصلا وكيف لا وذلك ان النذر اى ثابت بالقول وفي القول امكن التمييز بين المشروع والمنهى عنه
والمشروع باحداث الفعل وفي الفعل لا يمكن التمييز بين الجهتين وهذا كما جوزوا بيع السمن الذايب
التى ماتت فيه الفارة لامكان ايراد البيع على الدهن دون النجاسة ولا يجوز اكله لاستحالة التمييز **قوله**
واما الصلوة فيشير الى الفرق بين الصوم في الايام المنهية والصلوة في الاوقات المنهية حيث يلزم القضاء في الصوم
دون الصلوة ويلزم بالشروع في الصلوة دون الصوم لان الوقت للصوم من قبيل الوصف
اللازم لكونه معيارا له وللصلوة من قبيل المجاور لكونه ظرفا وفي الطريقة المعينية ان المركب قد يكون
جزؤه كالكل وقد لا يكون كالحيوان والصوم من القسم الاول لانه مركب من امساكات مركبة كل منها صوم
حتى لو حلف لا يصوم ساعة فيكون كل جزء منها عبادة لكونه صوما فكلما انعقد منه مشروعا محظورا او المضى
انما يلزم لا بعاد ما انعقد فلا يلزم ههنا لما فيه من ترك المعصية وهو فرض واجب الترك قطعا وان كان تحريما
العقد واجبا شرعا لكنه مجتهد فيه لتعارض حديث فيه الاخبار بخلاف وجوب ترك المعصية فانه قطعى
فيرجح جانب الترك فلا يلزم القضاء بالافساد وترك الصلوة فان ابعاضها من القيام والقعود
والركوع والسجود ولا يسمى صلوة ما لم يجمع ولم يسجد بالسجدة فما انعقد قبل ذلك كان عبادة محضة
صيانتها والمضى عليها فيكون المضى في حقها محضا امتناعا عن ابطال العمل وهو واجب حتى ما يحصل
تحصيل الطاعة وتحصيل المعصية لان المضى طاعة ومعصية وامتناعا عن المعصية اعنى ابطال
العبادة وترك المضى امتناعا عن معصية قطعية وارتكابا بالمعصية هى ابطال عبادة فرجحت
فيها جهة المضى فاذا افسدها عبادة وجب عليها المضى فيها فيلزم القضاء **قوله** وهذا الفرق
انما يظهر اثره في النفل لا في الفرض في هذه الاوقات واما مثل القضاء والمنذورات المطلقة فلا ينعقد

هذه الاوقات صلوة كانت او صياما فلا يوجد بها بصفة الكمال **قوله** الملاقيح جمع ملقوحة كما في الصحاح وذكر في الفائق
انها جمع ملقوح يقال لقحت الناقة وولدها ملقوح به الا انهم استعملوه بحذف الجار **قوله** وليس هى الثمن ركنا
لانه وسيلة الى المبيع والمقابل لان يتقوم لا يجوز ان لا يكون احد ركنى الشىء وسيلة الى الاخر مقصودا اصليا بل الاول
على انه ليس كذلك وهو ان البيع يجوز مع عدم الثمن ولا يجوز مع عدم المبيع بيعهم بتصور مفهوم البيع لا يمكن
بدون الثمن لانه مبادلة مال بمال على التراضى والتلفظ بصيغة البيع لا يصح شرعا بدون ذكر الثمن ركن
كالبيع الا انه اختص المبيع بان البيع لا يصح بدون وجوده فجعلوه ركنا بخلاف الثمن **قوله** واما البيوع الباطلة
لا يخفى انه لا معنى لهذا الكلام في هذا المقام **قوله** وكذا اى مثل بيع المضامين والملاقيح النكاح بغير شهود في
البطلان لا في ان النهى فيه لذاته اذ لا نهى لان قوله عم لا نكاح الا بشهود نفى لتحقيق النكاح الشرعى
الشهود وانما يثبت بعض احكام النكاح فيه من سقوط الحد وثبوت النسب ووجوب العدة والمهر لشبهة
بالعقد وهو وجود صورته في محله لا لصحة النكاح ولما كان ههنا مظنة ان يقال ان هذا النفى في معنى النهى
كقوله تعالى فلا رفث ولا فسوق وانما ورد النهى عنه مع بطلانه كقوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم اشار الى الجواب
انه لا يتم وهو ان النكاح انما المحل خروج بقاء النسل وبالنهى يثبت الحرمة وسلب المحل فجاء عاصيا وعيبه
ضرورة ان الاسباب الشرعية انما عادت للاحكام لا لذواتها بخلاف البيع فانه شرع للملك فانتفاء حكم الاستمتاع لا ينافيه
واما النكاح حالة الاحرام والاعتكاف والحيض فانها لم تبطل لظهور اثره في الحال اعنى بعد زوال هذه العوارض
لا يقال البيع مشروع لحل الاستمتاع والصوم للطاعة فيلزم بطلانهما بالنهى ضرورة ان المنهى عنه حرام لذاته والصوم
ومعصية لان ثبوت البيع مشروع للملك وحل الاستمتاع مبنى عليه بنفس المنهى عنه لا يلزم ان لا يكون النهى عنه لذاته
والصوم ليس كذلك على ما مر **قوله** فالاظهر السؤال يبتنى على القاعدة المذكورة وهى ان النهى عن الفعل الحسى يقتضى
قبحه لعينه مع الاجماع على ان النهى لعينه لا يغير حكما شرعيا وذلك لان كلا من الربا والغصب واستيلاء الكفار
وسفر المعصية فعل حسى نهى عنه وقد ثبت بالزنا حرمة المصاهرة وبالغصب والاستيلاء الملك وبسفر
المعصية رخصة الافطار وقصر الصلوة والمسح ثلثة ايام وعلى هذا لا يتوجه المنع المذكور لان هذا مناقض لبطلان
القاعدة فينبغى ان يجعل السؤال ابتداء اشكالا وهو ان المنهى عنه في الصور المذكورة فعل حسى لا دلالة فيه على
ان المنهى عنه لغيره وكل ما هذا شانه فهو قبيح لعينه ولا شىء من القبيح لعينه بسبب لحكم شرعى فيلزم ان لا يكون
الافعال المذكورة مثبتة للاحكام المذكورة وعلى هذا يكون المنع المذكور منعا للنتيجة من غير تعرض للمقدمة

في المعقد مبتين مع انهما اجماعيتان فتم السند ادامنع بالطلاق والظهار ليس بمستقيم لانهما فعلان شرعيان بمنزلة البيع
والنكاح اعتبرهما في الشرع شروط وخصوصيات لا حسيان بمنزلة الشرب والزنا ولهذا اورد في هذا المقام
كون كل من الشرب والزنا موجبا للحد وعلى تقدير تسليمه ما ذكرنا جواب عن الطلاق والظهار كلام على
السند وكانه نكتة من جواب المنع لانه غير موجه بناء على ثبوت المعقد مبتين بالاجماع ونبهته على فساد ما يتوهم
من كون الطلاق في الحيض منهيا عنه لذاته وكون الكفارة من احكام الظهار والاثار المطلقة ثم استقل كل
الاشكال ودفع ما يتوهم قطعا لا لما علاقة **قوله** فالآن المعصية لا توجب النعمة تاكيد وزيادة دلالة على ان
الافعال المنهية ينبغي ان لا توجب الاحكام المذكورة لكونها نعما اعني الملك والرخصة فقط واما حرمة المصاهرة
فليس فيها من ثبوت الحرمة وفقدان رائحة قوله تعالى وهو الذي خلق من الماء بشرا فجعله نسبا وصهرا والسعد عليه الاجماع
قوله الاستمتاع بالجزء الاجزاء لقوله تعالى فمن ابتغى وراء ذلك فاولئك هم العادون وقوله عم ما نكح اليد ملعون
قوله ثم تتعدى منه الى من العلة الولد الحرمة الى اطرافه اي فروعه من الابناء والبنات واصوله من الاباء والامهات
الا انه لم يذكر في حق النساء حرمة اقامة النسل كما سقطت حقيقة البعضية في اهم عم فلذا صرح بذكر امهات
النساء فسر صاحب الكشف الاطراف بالام والاب ومنع فسر بالاب والاجداد والام والامهات لان حرمة امهات
الموطوءة وبناتها لا يتعدى الا الى وكذا حرمة اباء الواطي وابنائه لا يتعدى الا الى الام حتى لا يحرم ام الزوجة
او جدتها على ابن الزوج او جده فان قيل سبب ان حرمة الولد الى فروعه لوجود البعضية فما وجه تعديها
الى الاصول قلت بان ماء الرجل يختلط في الرحم بماء المرأة ويصير شيئا واحدا ويثبت لهذا الماء بعضه من الواطي
واصوله وبعضه من الموطوءة واصولها فاذا صار الماء انسانا تعدى البعضية منه الى الواطي والموطوءة
باعتبار ان جزء من كل منهما صار جزء من اجزاء الولد بكماله بعضا في الاكل منهما فكان كل منهما من الاخر بواسطة
الولد فثبت الحرمة الا انه تر كر في حق الموطوءة خاصة لعزوز النسل وفي حق ما بين الاجداد والاحفاد لانه
امر حكمي ضعيف فلا يعتبر في حق الاباعد **قوله** كالاعقاب معناه ثم تتعدى الحرمة الى الاطراف واي الحرمة
الى الاعقاب ثم لم يعتبر في السبب كالوطي مثلا كونه حلالا او حراما لانه خلف عن الولد وهو جلي لا يتصف بالحل
والحرمة معنى قولهم حرام زادة انه ولد من وطي حرام لا لانه هو مخلوق من ماء حرام انما هو مشروع فعل
في محل غير مشروع ولذا قال عم ولد الزنا شر الثلثة ولا قريب على خصيصته لمولود ومعنى لانا نقول لا معنى لا نفعال
امراح الماء بين والحلاق الولد بكونه حراما او باطلا وغير مشروع وقريشا لهذا ولد الزنا اصلح من ولد الرشدة

في امر الدين والدنيا فيكون دليلا على ان الحديث ليس على عمومه ولهذا النفي ولد الزنا جميع الكرامات الا ليتحقق ما
ولد الرشدة من قبول عبادته وشهادته وصحة قضائه وامامته وغير ذلك **قوله** والملك بالغصب كان قبيل
لو كان ثبوت الملك في المغصوب بناء على فرع الضمان ملكا للمغصوب منه لما ثبت الملك قبله فلم ينفذ
بيع الغاصب فلم يبعد ولم يسلم الكسب قلنا ليس المراد بسبب الملك هو ملك الضمان وتقرير الضمان على
الغاصب بل السبب هو الغصب لكن من حيث كونه مقصودا من الغصب بل من حيث كونه شرطا
لحكم شرعي هو وجوب الضمان المتوقف على خروج المغصوب عن ملك المغصوب منه لئلا يكون بالقيم
عما فات له لا حدود من العقوبات وما ثبت الحكم الشرعي يكون حسنا لحسنه وان قبح في نفسه ويعتبر
مقدما عليه ضرورة تقدم الشرط على المشروط فزوال ملك الاصل مقتضي وملك البدل مترتب عليه ولما كان
زوال الملك ضروريا لم يتحقق في الزوائد المنفصلة لا سمعه لها كالولد وذلك لان الملك شرط للقضاء بالقيمة
الولد غير مضمون بالقيمة وليست تبعا فلا يثبت الملك فيه بخلاف الزوائد المتصلة والكسب فانه
تبع محض يثبت بثبوت الاصل فان قيل هذا ابدال خلافية كما في التيمم لا بدل حقا له كما في البيع فوجب
ان لا يعتبر عند القدرة على الاصل كما اعاد العبد الابق قلنا نعم الا انا نحتاج الى ازالة ملك الاصل
عند القضاء بثبوت ملك البدل احترازا عن اجتماع البدل والمبدل منه وعند حصول المقصود بالبدل العبرة
بالقدرة على الاصل كما التيمم وجد الماء **قوله** لكن لا بد من خلل في ملك الغاصب يعني ان ملك المدبر
يحتمل الزوال وان لم يحتمل الانتقال فهنا قد زال كالوقف يخرج من ملك الواقف ولا يدخل في ملك الموقوف
عليه فان قيل فينبغي ان يكتفي بذلك في جميع الصور لاندفاع الضرورة اعني امتناع اجتماع البدل والمبدل منه
في ملك شخص واحد ولا حاجة الى دخوله في ملك الغاصب قلنا هذا خلاف الاصل في الاموال المملوكة
ولان العدم بانتفاء العلم فلا يرتكب الا عند الضرورة كما في المدبر لكيلا يبطل حقه **قوله** وهو ان ضمان المدبر
في مقابلة ملك اليد يعني ان الضمان في الغصب في مقابلة العين لان المقصود المضمون الاصل الواجب
الرد والمتقوم الا انه عدل عن ذلك والمدبر لتعذر انعدام الملك في العين فجعل بدلا عن النقصان
الذي حصل منه كضمان العتق يجعل بدلا عن العين عند احتمال ايجاد شرط اعني تمليك العين كما في التي
ولا يجعل بدلا عنه عند عدمه كما في المدبر وام الولد **قوله** واما الاستيلاء يعني لانه انه لا دليل على كون
الاستيلاء منهيا عنه لغيره لان الاجماع على ثبوت الملك بالاستيلاء على المال المباح وعلى الصيد صيد
دليل

على ان المنهى عنه لغيره ومن جهة المحل اعنى كون الشى محترم التعرض كصالحى الشرا ولحوق العبد وعصمة
اموال الكفار غير ثابتة فى زعمهم لانهم يعتقدون اباحتها وتملكها بالاستيلاء فكانوا فى حق الخطاب
بثبوت عصمة اموال الكفار بمنزلة من لم يبلغه الخطاب من المؤمنين فى زمن النبى عم فيكون الاستيلاء منهم عليها
كاستيلائهم على الصيد ولما كان هنا مظنة ان يقال لا نم ان العصمة غير ثابتة فى زعمهم بل هم يعرفون
انما يجحدون عنادا اشار الى جواب آخر وهو ان العصمة انما تثبت ما دام المال محرزا اما باليد حقيقة
او بالدار وبعد استيلائهم واحرازهم اياه بدار الحرب قد زال الاحراز الذى هو سبب العصمة فسقطت
العصمة فلم يبق الاستيلاء محظورا والاستيلاء فعل ممتد له حكم الابتداء فى حالة البقاء فصار بعد
الاحراز بدار الحرب كانه استولى على مال غير معصوم ابتداء فتملكه كما يملك الصيد قوله وتنفذ المعصية
ليس منهى عنه لذاته ولا لجزئه بل لمجاورة مثل ما البس قوله فصل اختلفوا فى ان الامر بالشى هل هو نهى عن ضده
وبالعكس وليس الخلاف فى المفهومين للقطع بان مفهوم الامر بالشى مخالف لمفهوم النهى عن ضده
ولا فى اللفظين للقطع بان صيغة الامر افعل وصيغة النهى لا تفعل وانما الخلاف فى ان الشى المعين اذا امر به
فهل هو نهى عن الشى المضاد له فقيل انه ليس نفس النهى عن ضده ولا متضمنا له عقلا وقيل نفسه وقيل
يتضمنه ثم اقتصر قوم على هذا وقال آخرون ان النهى عن الشى نفس الامر بضده وقيل يتضمنه ثم اختلف
القائلون بان الامر بالشى نهى عن ضده فمنهم من عمم فى اوامر الوجوب والندب فجعلها نهيا عن الضد تحريما
وتنزيها ومنهم من خصص بالوجوب فجعله نهيا عن الضد تحريما دون الندب ومنهم من خصص الحكم بما اذا
اتحد الضد كما ذكر فى السكون ومنهم من قال انه عند التعدد يكون نهيا عن واحد غير معين الى ذكر من الاقاويل
على ما بين فى الكتب المبسوطة والمختار عند المص ان ضد المامور به ان كان مفوتا للمقصود يكون
حراما والا يكون مكروها وكذا عدم ضد المنهى عنه فلا لو اقتضى زمان المامور به فالضد المفوت له
يكون حراما فى ذلك الزمان سواء اتحد او تعدد وهى كوامر بالخروج عن الدار فيما هو شغل من القيام
والقعود والاضطجاع فى الدار يكون حراما لتفويت المامور به لكن التحقيق ان حرمة كل منها انما يكون
من حيث انه من افراد ضد المامور به وهو السكون فى الدار كالامر بالايمان يوجب حرمة الكفران والتهود
والنصرانية لكونها من افراد الكفر وفى النهى عن الشى لا يوجب الا ضدا له احدا لا ترك القيام مثلا يحصل
بكل من القعود والاضطجاع وحاصل هذا الكلام ان وجوب الشى يدل على حرمة تركه وحرمة الشى تدل على
وجوب

تركه وهذا مما لا يتصور فيه نزاع قوله وهو فى معنى النهى يعنى ان قوله تعالى ولا يحل لهن ان يكتمن فان كان
ظاهره اخبارا عن عدم حل الكتمان الا انه فى المعنى نهى عن الكتمان فيقتضى وجوب الاظهار دليلا
على الكتمان المقصود بالنهى وقوله والمطلقات يتربصن فى معنى الامر اى يتربصن اى ليكففن وليحبسن
انفسهن عن نكاح آخر فتقتضى عدم التزوج لكونه منافيا للتربص والنهى عن عدم عقده المقتضى
وجوب الكف عن التزوج وهذا ايضا تفريع على ان النهى عن الشى يقتضى وجوب ضده
المفوت له كما ان الاول الا ان فيه بحثا وهو ان المعتدة لو تزوجت بزوج آخر ووطيها
وفرق القاضى بينهما يجب عليها عدة اخرى وتحسب ما ترى من الاقراء من العدتين وعند
الشافعى يجب عليها ان تستأنف العدة بعد انقضاء الاولى لانها مامورة بالكف وذكر
الملك انه ركن الذى هو الكف كتوبة الصوم الى الليل ولا يتصور الكفان من شخص واحد
فى مدة واحدة كاداء صومين فى يوم واحد فاجاب بان المقصود بالامر بالعدة ليس هو الكف
لا الحرمات من النكاح والخروج لانها كانت ثابتة حال النكاح والطلاق شرع آخر ثبوت
الحكم بعد انتهاء السبب الى انقضاء المدة فلو كان المقصود هو الكف لما كان الخروج والنكاح
حراما فى نفسه فلو لم يتحقق ينبغى ان لا يأثم الاثم لترك الكف لا لاثم الخروج والنكاح ولما كان المقصود
هو الحرمات والحرمة تتداخل العدتان اذ لا تنافى فى اجتماع الحرمات فيجوز ان يثبت حرمة الخروج
والتزوج موصلة الى انقضاء مدة الاقراء ولهذا سمى الله العدة اجلا فى الاجل ولو اجتمعت
على واحد ولو واحد ينقضى عدة واحدة كما فى الديون بخلاف الصوم فان الكف ركن المقصود
بالامر ولا يتصور اتصاف الشى فى زمان واحد بفعلين متجانسين قوله والمامور بالقيام تفريع
على ان الصلاة مامور به لو لم يفوته كان مكروها فان قعد المصلى لا يفوت القيام المامور به
لجواز ان يعود اليه بعد تعين الزمان حتى لو كان القيام مامورا به فيه حرم القعود فيه وقوله
لا تبطل معناه لا يفسد فان عدم البطلان لا يدل على عدم الوجوب لان ترك الواجب لا يفسد
الصلوة ولا يبطلها قوله والمحرم على ان عدم ضد المنهى عنه لو لم يفوته كان مندوبا لا واجبا
فان المحرم منهى عن لبس المخيط مدة احرامه وعدم ضده اعنى عدم لبس الرداء والازار ليس بمفوت
للمقصود بالنهى اعنى ترك لبس المخيط لجواز ان لا يلبس المخيط ولا يلبس الرداء والازار

فيكون لبس الرداء والازار سنة لا واجبا لان الاحلال ضد لبس المخيط تركه اعم من ان يلبس شيئا آخر او لا وعلم
الترك مغنون للبس ضرورة لانا نقول هذا مبني على اعتبار اللهم من ان ضد القيام هو القعود والاضطجاع
ونحوهما لا ترك القيام فضد لبس المخيط هو لبس غير المخيط وهو الموافق لاصطلاح المتكلمين من ان الضد
يكون وجوديا **قوله** في السجود تتفرع على اصليهما مما سبق وذلك ان السجود على الطاهر مامور به بدوام
التطهير في جميع الاركان فاستعمال النجس في عمل هو فرض في وقت ما يكون مفوتا للمقصود وانما قال في عمل
هو فرض اشارة الى انه لو وضع اليدين والركبتين على موضع نجس لا يفسد صلوته خلافا لزفر
وذلك لان وضع اليدين او الركبتين ليس بفرض فيكون وضعهما على النجس منزلة ترك الوضع وهو
لا يفسد وتحقيق ذلك انه انما يصير مستعملا للنجس اذا كان حاملا للنجاسة تحقيقا وهو ظاهر او تقديرا
كما اذا كان في مكان وضع النجس فان النجاسة يصير وصفا للوجه باعتبار ان اتصاله بالارض ويلصق الوجه
بها فرض لازم فيصير ما هو صفة للارض صفة له بخلاف ما اذا لم يكن اللصوق لازما فانه لا يقوى هذه القوة
ثم لا يخفى لفظ من الايهام في قوله انه المستعمل لكل عضو **قوله وكان ابن ابان في السنة** وهي
في اللغة الطريقة والعادة وفي الاصطلاح في العبادات النافلة وفي الادلة وهو المراد ههنا ما صدر عن النبي
عم غير القرآن من قوله ويسمى الحديث او فعل او تقرير والمقصود بالبحث ههنا بيان اتصال السنة
بالنبي عم الا انه بحث عن كيفية الاتصال بانه بطريق التواتر او غيره وعن حال الراوي وعن شرائط
وعن حد الاتصال وهو الانقطاع وعن محله الذي هو محل الخبر وعن وصوله من الاعلى الى الادنى في المنقول
وهو السماع او المنتهى وهو التبليغ او الوسط وهو الضبط وعن قادح القادح فيه وهو
الطعن وعما يخص نوعا خاصا من السنة والنقل وعن مبداء السنة وهو الوحي وعما يتعلق بها تعلق
السوابق كشرائع من قبلنا او تعلق اللواحق كاقوال الصحابة فاورد هذه المباحث في احد عشر فصلا
قوله فصل في الاتصال فان قلت كيف جعل مورد القسمة الخبر وفي السنة
الامر والنهي بل الفعل ايضا متصل بالطرق المذكورة قلت لان المنقول حقيقة بالتواتر وغيره هو الكلام
ومعنى اتصال الامر والنهي به ان الاخبار بكونه كلام النبي عم متواتر ومعنى التواتر على مقتضى كلامه ما يكون
روايه في كل عهد قوما لا يحصى عددهم ولا يمكن تواطئهم على الكذب لكثرتهم وعدالتهم وتباين اماكنهم
في كل عهد فقوله في كل عهد احتراز عن المشهور وقوله ولا يحصى عددهم معناه لا يدخل تحت الضبط

وفيه

وفيه احتراز عن خبر قوم محصورين واشارة الى انه لا يشترط في التواتر عدد معين على ما ذهب بعضهم
من اشتراط عشرة او اثني عشر او عشرين او اربعين او سبعين قولا من غير دليل ولا يمكن تواطؤهم
اي توافقهم على الكذب عند المحققين تفسير للكثرة بمعنى ان المعتبر في كثرة المخبرين بلوغهم حدا يمتنع
عند العقل تواطؤهم على الكذب حتى لو اخبر جمع غير محصور عالم لو اتفقهم على الكذب فيه لغرض
من الاغراض لا يكون متواترا واما ذكر العدالة وتباين الاماكن لتاكيد عدم تواطئهم على الكذب
وليس بشرط في التواتر حتى لو اخبر غير محصور من كفار بموت ملكهم حصل لنا اليقين واما مثل خبر
اليهود بقتل عيسى وتابيد دين موسى عم فلانتفاء تواتره وحصول شرائطه في كل عهد ثم التواتر
لا بد ان يكون مستندا الى الحس سمعا او غيره حتى لو اتفق اهل اقليم على مسألة عقلية لم يحصل لنا
اليقين حتى يقوم البرهان **قوله** والاول اي المتواتر يوجب علم اليقين لان اتفاق الجمع غير المحصور
على شيء مخترع لا ثبوت له في نفس الامر مع تباين ارائهم واخلاقهم واوطانهم مستحيل عقلا بمعنى ان
العقل يحكم حكما بانهم لم يتواطؤا على الكذب وان ما اتفقوا عليه حق ثابت في نفس الامر غير محتمل
للنقيض لا بمعنى سلب الامكان العقلي عن تواطئهم على الكذب والاحتمال الناشي عن انتفاء
العلم الضروري بالبلاد النائية كمكة شرفها الله وبغداد والامم الخالية كالانبياء والاولياء بحيث لا يحتمل
النقيض اصلا وما ذلك الا بالاخبار ثم حصول العلم من التواتر ضروري لا يفتقر الى تركيب الحجج
حتى انه يحصل لمن لا يعلم ذلك كالصبيان وجواز ترتيب المقدمات لا ينافي ذلك كما في بعض الضروريات
فان قيل جواز كذب كل واحد يوجب جواز كذب الكل لعدم المنافاة مع ان المجموع ليس الا نفس
الاحاد فجاز كذب المجموع وايضا يلزم القطع بالنقيضين عند تواترهما وايضا لو اعرضنا على
انفسنا وجود الاسكندر وكون الواحد نصف الاثنين نجد الثاني اقوى بالضرورة فلو كانا ضروريين لما كان
فرق وايضا الضروري تستلزم الوفاق وهو منتف في المتواترات لمخالفة السمنية والبراهمة
اجيب اجمالا بانه تشكيك في الضروري فلا يستحق الجواب كشبه السوفسطائية ومفصلا بان حكم الجملة قد يخالف
حكم الاحاد كالعسكر الذي يفتح البلاد وتواتر النقيضين ممتنع عادة ولا امتناع في اختلاف انواع
الضروري بحسب الشعور والوضوح بواسطة الالف والعادة وكثرة الممارسة والاخطار بالبال ونحو
ذلك مع الاشتراك في عدم احتمال النقيض والضروري لا يستلزم الوفاق لجواز المكابرة والعناد من قوم

THE UNIVERSITY OF MELBOURNE

Library Digitised Collections

Author/s:
Muddaris, Muhammad

Title:
F silk malak al-huhar

Date:
1132 [1720]

Persistent Link:
http://hdl.handle.net/11343/23210

File Description:
Part 5